مواقف نقدية من التراث

محمود أمين العالم

مواقف نقدية من التراث
محمود أمين العالم

تصميم : أحمد اللباد
الناشر : دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع
١٨ شارع ضريح سعد ـ شارع القصر العيني
ت : ٣٥٥٥٥٠٢ ، القاهرة ج. م. ع

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية : ٢٠٨٢ / ٩٧
الترقيم الدولى: 977-5599-05-9

مواقف نقدية من التراث

مقدمة

يعالج هذا الكتاب موضوعا سبق أن عالجت بعض عناصره فى ثلاثة كتب هى «معارك فكرية» و «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» و «مفاهيم وقضايا إشكالية». إلا أن تلك المعالجة السابقة كان يغلب عليها الطابع النظرى، مع استثناءات تطبيقية قليلة. وموضوع هذا الكتاب كما هو واضح فى عنوانه هو التراث فى تجليه فى مواقف نقدية مختلفة منه. ولهذا يعد هذا الكتاب موقفا نقديا كذلك يضاف إلى هذه المواقف النقدية بدراسته لها. ويعرض الكتاب لمواقف نقدية من التراث لمفكرين محدثين مثل عبد الله النديم وطه حسين وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود ومحمد عابد الجابرى وحسن حنفى ونصر حامد أبو زيد، إلى جانب مفكرين قدامى مثل التوحيدى وابن طفيل وابن رشد. وقد سبق أن عرضت فى كتابات سابقة للمواقف النقدية من التراث لكل من حسين مروة ومهدى عامل وأدونيس وعبد الله العروى. ويفتقد هذا الكتاب أسماء مفكرين آخرين ـ على اختلاف مواقفهم من التراث لم أتناولهم بالدراسة مثل الألوسى وعزيز العظمة وطيب تيزينى وصادق جلال العظم ومحمد أركون ومحمود إسماعيل وأبو على ياسين وسيد القمنى وجابر عصفور وغيرهم أرجو أن أواصل جهدى لدراستهم استكمالا لرؤية التراث والموقف منه فى فكرنا المعاصر.

وقد يكون من المفيد فى مدخل هذا الكتاب أن أعرض لرؤيتى وموقفى من التراث، فلعل هذا مما قد يساعد على توضيح دراساته التفصيلية. والواقع أننى لن أضيف جديدا إلى ماسبق أن ذكرته فى بعض الكتب السابقة التى أشرت إليها وبخاصة كتاب «الوعى والوعى الزائف». [دار الثقافة الجديدة عام ١٩٨٨]، فى دراسة عن «مفهوم الخصوصية والأصالة عند الدكتور أنور عبد الملك» كنت قد ألقيتها فى ندوة بالكويت فى إبريل ١٩٧٤ عن «أزمة التطور الحضارى» ذكرت فيها أنه «فيما يتعلق بالموقف من تراثنا القديم، فلا ينبغى أن نقف موقف الرفض أو الاستهانة أو الاستخفاف، ولا موقف التقديس والتقليد الأعمى، ولا موقف الانتقائية والتجزئ والنفعية، ولا ينبغى أن يكون موقفا من مضمون دون الشكل أو من أشكال دون مضمون. التراث كله بكل ما فيه، من مدارس مختلفة ، متصارعة، عقلانية أو لا

عقلانية هو تراثى الثقافى، يستوى فى هذا الخوارج والأشاعرة والمعتزلة والصائبة والشيعة والمتصوفة وما شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات أدبية أو فنية أو علمية أو إدارية. أنا لا أختارمن بين هذه الاتجاهات، ولا أنتقى، وإنما استوعب التراث كله استيعابا نقديا فى إطار واقعه التاريخى الاجتماعى الخاص. الاستيعاب النقدى ليس انتقاء فحسب، أو تقييما لجانب منه على حساب جانب، وإنما هو إدراك ووعى موضوعى لحقيقة التراث فى ملابساته الموضوعية التاريخية (....) الإستيعاب العقلى النقدى العلمى التاريخى بهذا التراث فى جوانبه المختلفة وحركته المتنوعة هو الموقف الصحيح من التراث فى تقديرى» [ص ٦٧].
فى هذا النص نقد واضح للقراءة الوضعية واللاتاريخية والانتقائية والنفعية التى كنت أتبينها فى بعض القراءات للتراث وبخاصة قراءة زكى نجيب محمود. وفى موضع آخر من الكتاب فى دراسة بعنوان: «التراث.. ذلك المجهول» ذكرت «نتساءل فى البداية: ما هو التراث؟ ولعلى أصدم الكثير من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث فى ذاته! فالتراث هو قراءتنا له، هو موقفنا منه، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أننى أنفى أو ألغى الحقيقة الذاتية للتراث، أو أتجاهل أو أتغافل عن تحققه الموضوعى بالنسبة إلينا! إن التراث - بغير شك - موجود، قائم، متحقق بالفعل موضوعيا وماديا، فى نص، فى فكر، فى معرفة علمية، فى ممارسة، فى سلوك، فى عمارة، فى بناء، فى نظام حكم، فى أشكال تعبير قولية أو حركية أو مادية، فى أعراف، فى عادات شعبية، فى خبرة إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنيا فى لحظة تاريخية - اجتماعية معينة. وتتراكم هذه اللحظات الزمنية وتتصل لتشكل تاريخنا القومى الثقافى - التراثى العام. على أن هذا الوجود التراثى المتحقق ماديا وزمنيا وتاريخيا ينتسب إلى الماضى، ولهذا فهو تراث، أى أنه أثر، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادى أو معنوى. على أنه ليس فعلا أقوم به، بممارسته، بتحقيقه ابتداءً، وإنما هو تحقق سابق على وجودى، ولهذا فحقيقته فى ذاتها مشروطة بمدى معرفتى بها، وطبيعة موقفى منها وتوظيفى لها. قد أتجاهل التراث أو أكرره حرفيا، أو أفسره، أو استهلمه أو أهول من شأنه، أو أهون منه، وقد أراه على هذا النحو أو ذاك. وفى أى موقف من هذه المواقف يفقد - حتى لو كررته حرفيا - حقيقته الذاتية المرتبطة بغير شك بسياقه الزمنى التاريخى والاجتماعى الخاص ويصبح جزءا من زمنى، من سياق حاضرى الخاص. ولهذا فإن الموقف من التراث، ليس موقفا من الماضى وإنما هو موقف من الحاضر! فبحسب موقفى من الحاضر يكون موقفى من الماضى وليس العكس كما يقال أو كما يظن! [ص ٢٢٢] ليس فى هذا الكلام - فى تقديرى - أى شبهة لنفى الحقيقة الموضوعية للتراث، أو رؤيته على نحو ضبابى لا كيان له. وإنما هو تأكيد لتعدد قراءة التراث وتفهمه

بحسب موقف القارئ أو الدارس فكريا وعلميا واجتماعيا وإيديولوچيا. إنها زوايا مختلفة لقراءة التراث. ولقد تساءلت بعد ذلك فى الدراسة نفسها: «هل من سبيل إلى معرفة التراث معرفة غير إيديولوچية أى معرفة علمية؟ نعم، بغير شك» ص ٢٢٥ على أنى لم استبعد الإيديولوچية تماما وذكرت أنه «يختلف ويتراوح مستوى الاقتراب والابتعاد من الموضوعية والدقة فى التعامل مع التراث، وينبع هذا من طبيعة المرتكزات لهذه الإيديولوچية أو تلك، فرغم أن الإيديولوچية كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الإيديولوچيات ما تقوم على مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية. وهناك من الإيديولوچيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضا تاما مع العقلانية والتاريخية، وتنبع من أساس إطلاقى إيمانى لا تاريخى. وهناك من الإيديولوچيات ما تتذبذب منهجيا بين العقلانية والإيمانية، متخذة موقفا توفيقيا أو انتقائيا [ص ٢٢٦].

هذه هى خلاصة رؤيتى وموقفى من التراث فى مطلع السبعينيات. ولقد حرصت - كما ذكرت - على إبرازها فى مدخل هذا الكتاب توضيحا للأساس الذى أبنى عليه دراستى للمواقف المختلفة النقدية من التراث. على أنى أردت كذلك بهذا أن أناقش تقييما لرؤيتى وموقفى من التراث جاء فى كتاب «قراءة التراث النقدى» للدكتور جابر عصفور [دار سعاد الصباح ١٩٩٢] ففى القسم الأول من الكتاب ينتقد الدكتور عصفور موقفين من التراث: الأول هو قراءة التراث قراءة وصفية محايدة تعزله عن القارئ، والقراءة الثانية هى توظيف عصرى للتراث ليسكن حاضر القارئ ويصبح بعض أقنعته وأرديته» ص ٨٤. فضلاعن أن «هذه القراءة الثانية - كما يقول - تؤكد العصر الخاص بالقارئ، وتلح على دور القارئ وتضخيمه على نحو يسقط حضور العصر والقارئ على المقروء وتاريخه (...) وهى تكشف - كما يقول - عن نزعة نفعية انتقائية بالضرورة لا تفارق مزالق الإسقاط الذى كان سائدا طوال عصر الوجدان الفردى بل لعلها تزيد عليه» [ص ٩٠ - ٩١] وهو يذكر من بين الممارسين لهذه القراءة أدونيس والجابرى، وزكى نجيب محمود وعبد السلام المسدى ومحمود أمين العالم. ويرى أنه «لا يختلف مغزى إحياء التراث الذى يقصد إليه زكى نجيب محمود عن مغزى استعادةالتراث عند المسدى (....) ولا فارق.. بين ما يؤكده كل من نص زكى نجيب محمود والمسدى وما يؤكده نص آخر لمحمود أمين العالم يقول «الموقف من التراث ليس موقفا من الماضى وإنما هو موقف من الحاضر».. إلى آخر النص الذى سبق أن ذكرته.. فهذا النص «يحيل الوجود المستقل للتراث المقروء - كما يقول الدكتور عصفور - إلى صورة منعكسة لقارئه» كما «يلتقى محمود العالم وحسن حنفى، فلا فارق بين ما يؤكده العالم بقوله «التراث لا يوجد فى ذاته وإنما هو قراءتنا له»، وموقفنا منه

وتوظيفنا له» وما يؤكده حسن حنفى بقوله «التراث ... هو مجموعة التفاسير التى يعطيها كل جيل بناء على متطلباته الخاصة» [ص ٩١ ـ ٩٢]

وفى تقديرى ، أن قراءة الدكتور عصفور لموقفى من التراث كانت قراءة انتقائية مجتزأة لم تستوعب مجمل هذا الموقف . ولعل الفقرات التى ذكرتها من قبل كافية لتوضيح حقيقة هذا الموقف الذى يختلف عن الصورة التى يعرضها الدكتور عصفور. على أن القضية هى أن الدكتور عصفور لم يميز فى قراءته للمواقف المختلفة من التراث التى عرض لها عند أدونيس والجابرى وزكى نجيب محمود والمسدى والعالم، بين القول بأن التراث مشروط بقراءته وهو حكم عام ينطبق على قراءة الدكتور عصفور نفسها ، وبين القراءات المختلفة للتراث فى إطار هذا الحكم العام. فبرغم أن التراث كل تراث مشروط بقراءته ـ فالقرآن ـ على سبيل المثال لا ينطق وإنما ينطق به الرجال كما يقول الإمام على، فإن هذا لا يلغى الوجود الموضوعى للتراث وإنما يتضمن تعدد القراءات، وليس إلى قراءتين فقط كما يقول الدكتور عصفور، فهناك القراءة الحرفية المحايدة والقراءة الاسقاطية الإيديولوجية والقراءة الدينية، والقراءة القومية والقراءة الوضعية، والقراءة البنيوية، والقراءة الفينومينولوجية والقرءة العقلانية التاريخية النقدية، والقراءة التحليلية المحايثة وهى القراءة التى يحرص عليها الدكتور عصفور باعتبارها قراءة منتجة للمعرفة.

وما أريد أن أصنف المفكرين الذين أشار إليهم الدكتور عصفور وجمعهم فى صنف واحد رغم ما بينهم من اختلاف فى الرؤية والمنهج. وإنما أردت فحسب أن أوضح أن القول بأن التراث هو قراءته لا يلغى كينونته الذاتية وإنما يفتح الباب إلى قراءات ومواقف متعددة مختلفة. ولهذا فالاختلاف ليس حول هذه الكينونة، وإنما حول دلالتها، وحول مدى موضوعية هذه الدلالة.

أتمنى فى النهاية أن تكون الكلمات السابقة قد أوضحت رؤيتى وموقفى الخاص على الأقل من مفهوم التراث، وأن تكون بذلك مدخلا صالحا لقراءتى للقراءات النقدية للتراث التى يضمها هذا الكتاب دون أن أدعى صحتها المطلقة، متطلعا إلى مزيد من الحوار حول مفهوم التراث والموقف منه، فما يزال هذا الموضوع معركة حادة محتدمة من معارك فكرنا العربى المعاصر التى تختلط وتلتبس فيها المعايير والأحكام .. بل ترتفع فيها أسلحة الإقصاء والتكفير والاغتيال المعنوى والجسدى.

محمود أمين العالم
نوفمبر ١٩٩٦

مشروع حسن حنفى الحضارى

(١)
مدخل نظرى

حسن حنفى مفكر إسلامى مجدد جسور، يستوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعاباً عميقاً، كما يستوعب التراث الفلسفى لعصرنا استيعاباً عميقاً كذلك. وتمتلئ نفسه بهموم وطنه المصرى وأمته العربية، وهموم العالم الإسلامى عامة. وهو يقدم عصير هذا كله فى مشروعه الحضارى الذى يعمل على إنجازه منذ ما يقرب من ربع قرن. ومشروعه هذا الذى يواصل استكماله بجدية ودأب، يعبر فى الحقيقة عن مرحلة جديدة من مراحل التجديد الدينى والفكرى التى تتجلى فى أعمال الشوكانى والطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والجسر وإقبال وابن باديس وعلال الفاسى ومالك بن نبى وطنطاوى جوهرى وعلى عبد الرازق ومحمد النويهى ومحمود أحمد طه وخالد محمد خالد وأمين الخولى وأحمد محمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد وغيرهم. ولكن، لعل حسن حنفى لا يقف عند تجديد الشريعة بل يسعى كذلك بجرأة وتفتح واستنارة إلى تجديد العقيدة نفسها. فهو يضيف إلى الدراسات فى أصول الدين وعلم الكلام المتعلقة بعلم الله، بل يحول علم الله إلى علم الإنسان ـ كما يقول ـ وينتقل بنا من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية. يقول فى مقدمة كتابه الموسوعى(من العقيدة إلى الثورة) : «أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس» إنه يسعى للجمع بين العقيدة والتغيير الثورى الاجتماعى، يسعى إلى آفاق لاهوت التحرير والتغيير والتنوير. هاجسه الأساسى هو الإنسان الفاعل الحر المتجدد فكراً وحياة وهو مسعى جليل ونبيل بغير شك.

وهو يطلق على مشروعه اسم «التراث والتجديد»، لأنه فى التراث وبالتراث يسعى لتحقيق التجديد الذى ينشده. ومشروع حسن حنفى يتألف من مدخل عام يتمثل فى كتابه «التراث

والتجديد» الذى يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله ثم من ثلاثة محاور بعد ذلك المدخل العام، أولها: محور يتعلق بنقد التراث العربى الإسلامى وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين، فى محاولة لإصلاحهما وفق احتياجات وملابسات عصرنا، ويتمثل هذا المحور فى موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» ذات المجلدات الخمسة. وثانيها: محوريتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخرعلى حد قوله ويتمثل فى كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» وهو ما سنركز عليه فى دراستنا هذه. أما المحور الثالث فيتعلق بالتفسير والواقع وهو فى طور الإعداد، ولم ينشر بعد. وكتاب «التراث والتجديد» كما ذكرنا هو المدخل العام للمشروع. والتراث عند حسن حنفى ليس تراث الماضى فحسب، بل هو فى نفس الوقت معطى حاضر. فهو مخزون نفسى عند الجماهير، وهو جزء من الواقع الحاضر فنحن على حد قوله: «نعمل بالكندى كل يوم، ونتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات، وبالتالى يكون تراثنا القديم حياً يرزق، يوجه حياتنا اليومية»[١] وعلى هذا، فتحليل وتجديد تراث الماضى - وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين - طبقا لحاجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة .وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة. والتجديد يتم بطرق ثلاثة: [٢] تجديداللغة وتجديدالمعنى وتجديد الشىء أو الواقع. أما تجديد اللغة فيتم - كما يقول - باستخدام الألفاظ المتداولة بدلا من الألفاظ التقليدية، فنستخدم كلمة «أيديولوجية» بدلا من كلمة «دين»، وكلمة «قبلى» بدلا من كلمة «شرعى»، وكلمة الإنسان الكامل بدلا من كلمة «الله» .. وهكذا.[٣] أما فيما يتعلق بالمعنى فيتم بإعادة قراءة التراث بمنظور العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور كما يقول: «أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعى»[٤] وهذا ما يبين تأثر حسن حنفى بفلسفة هوسرل الظاهراتية وتبنّيه لمنهجها ورؤيتها. وتجديد الشىء يعنى تغيير الواقع الثقافى وإعطاء الأولية للمعاملات على العبادات[٥] . ويعرض الكتاب فى جزئه الأخير لأسس إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة : الكلام والأصول والفلسفة والتصوف، من أجل إقامة علم جديد يستمد من الوحى أصوله. فالوحى عند حسن حنفى متجه إلى تغيير العالم وتجديده، وبهذا يتحول الوحى نفسه إلى حضارة. وتأسيساً على هذا فإن مهمة «التراث والتجديد» عند حسن حنفى هى تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر[٦،٧] . وفى موسوعة حسن حنفى من «العقيدة إلى الثورة» سنجد تفصيلا لكل هذا الذى كان على نحو تخطيطى عام فى كتابه «التراث والتجديد».

وسوف نكتفى بالتركيز على المجلد الأول من هذه الموسوعة وعنوانه «المقدمات النظرية» مع الإشارة إشارات سريعة إلى الأجزاء الأربعة الأخرى.ثم ننتقل بعد ذلك إلى كتابه

«مقدمة فى علم الاستغراب» استكمالا لعرض مشروعه الحضارى.

فى هذا المجلد الأول من «من العقيدة إلى الثورة»،[٨] يبدأ حسن حنفى نقده وتجديده للتراث وذلك بالعمل على إعادة بناء علم أصول الدين. لأنه - كما يقول - «العلم الذى يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك، فهو البديل لأيديولوجيتها السياسية، خاصة بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث»[٩] وهو يتساءل: «كيف تصبح العقيدة باعثاً ثورياً عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم؟ كيف يتحول مسلمو اليوم إلى ثوار الغد، بعد أن بدأوا ثوراتهم الوطنية العلمانية المحدثة والتى حققت أقل قدر ممكن من الاستقلال .... كيف يصبح التوحيد وهو اسم فعل، تحريرا للوجدان البشرى، وتحررا للمجتمعات البشرية والإنسانية جمعاء» [١٠] وهو يقول فى الهامش إن كتابه هذا من «العقيدة إلى الثورة» يستأنف «العمل العظيم الذى بدأه الإمام الشهيد «سيد قطب» فى المرحلة الثالثة من حياته وهى مرحلة «العدالة الاجتماعية» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمى والإسلام» ثم محاولة تأسيس هذه الثورة على أسس نظرية فى «خصائص التصور الإسلامى» و«المستقبل لهذا الدين». وفى نفس الوقت يطور المرحلة الرابعة ويعيدها إلى العالم، مرحلة «معالم فى الطريق». إن تجديد علم أصول الدين هو الطريق عند حسن حنفى لتحقيق هدف التوحيد والتحرير. فعلم أصول الدين «هو العلم الذى يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من اختلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولامبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة لو تم بناؤه طبقًا لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم» - وعلى هذا فمهمة علم أصول الدين ليست مجرد مهمة نظرية وهى تأسيس الأيديولوجية الإسلامية[١١] بل هى مهمة عملية كذلك هدفها تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وأفريقيا ضد المخاطر التى تهددها، الآتية من الاستعمار الغربى القديم والجديد (......) - هذه الجبهة تكون نواة لتوحيد المسلمين فى نظام واحد اتحادى أو فيدرالى أو كونفيدرالى أو وحدوى، وهو ما تصبو إليه الأمة وما يعج فى صدرها، وتأخذ «الخلافة» إذن مدلولها الحديث [يأخذ حسن حنفى بعد ذلك فى تجديد بعض المفاهيم فى العلم القديم ويبدأ بموضوع العلم فيقول: «ليست ذات الله هى موضوع العلم كما يظن العلماء .. خطأ.. فالذات لا يمكن أن تكون موضوعاً، لأنها تند عن ذلك وتتجاوزه. والله هو المطلق، وطبيعة العلم تحويل المطلق إلى نسبى، وهذا غير ممكن بالنسبة لذات الله. وينتهى إلى أن «الله ليس موضوعا ثابتا للمعرفة بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده. الله ليس تصورا بل فعل»[١٢] وهكذا تتغير مادة العلم من مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن علاقة غيبية إلى علاقة مرئية»[١٣] ويتغير كذلك مفهوم الوحى. فالوحى - كما يقول - «بناء

إنسانى ووصف لوضع الإنسان فى العالم»[١٤] . وهذا على خلاف علم الكلام القديم الذى كان يجعل من الوحى قصداً من الله نحو الإنسان يعطيه نظاما لحياته ومعاشه[١٥] . فالتاريخ وريث الله، والله هوغائية التاريخ[١٦] [مما يكاد يذكرنا بنيتشه وجبران فى رؤية الأول للإنسان الأعلى ورؤية الثانى لله]، فضلا عن أن الله ليس موضوعا لفهم العالم بل هو وسيلة لتغييره. فـ «الله» نتيجة وليس مقدمة، نهاية وليس بداية، غاية وليس أصلاً، مقصداً وليس أساسًا، اتجاه وليس شيئا[١٧] ، ويوجه حسن حنفى نقده الأساسى إلى علم الكلام ويتهمه بأنه «تاريخ الأهواء والمصالح» أكثر منه تاريخا للعقل وبسببه ضاعت وحدة العقل فى تكثر الأهواء وتلاشت وحدة الوحى فى تضارب الرغبات والمصالح[١٨] . ومصدر هذا - كما يقول - هو استناده إلى مناهج العقلية، «فهذه المناهج لم تصل بنا إلا إلى الظن. وهكذاقضى على بساطة الوحى ووضوحه»[١٩] . إن علم الكلام - كما يقول كذلك - هو اغتراب الإنسان وقذف به خارج العالم. ولهذا فالجهل بعلم الكلام علم، والعلم به جهل. لأن الجهل رجوع إلى البديهية وعود إلى مقاصد الوحى[٢٠] . على أن أبرز ما يوجهه من نقد إلى علم الكلام وإلى الفكر الإسلامى القديم هو طغيان قضية التوحيد على قضية العدل. بل يذهب إلى أن ابتلاع العدل فى التوحيد هو أحد أسباب تخلف فكرنا المعاصر. ذلك أن فكرنا المتخلف المعاصر هو ثمرة هذا الفكر القديم. وهذا هو جوهر الثورة التى يدعو إليها حسن حنفى.. وهو تجديد فكرنا المعاصر من خلال تجديد فكرنا الأصولى القديم، .. وهو لا يستثنى من الفكر القديم غير الفكر المعتزلى، ولهذا يقول إن محاولتنا هذه «من العقيدة إلى الثورة» هى انتقال من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم المعتزلى عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معا، واضعاً القرون العشرة الأخيرة بين قوسين وعائداً إلى القرن الرابع القديم، مطورا بناء علم أصول الدين الاعتزالى، ولاحقا بالحركات الإصلاحية الحديثة. دافعا إياها خطوة إلى الأمام نحو بناء العلم الاعتزالى[٢١] . أو بالأحرى الانتقال من أشعرية فى التوحيد واعتزالية فى العدل إلى اعتزالية فى التوحيد والعدل[٢٢] . إنها إذن محاولة لإعادة بناء العلم التقليدى مع الأخذ فى الاعتبار - كما يقول - الأوضاع الحالية ... هذا هو طريق نهضتنا[٢٣] .

والعلم عند حسن حنفى يشمل كل أفعال الشعور ابتداء من النظر ومقدماته حتى العلم ونتائجه. ويكون العلم بديهيا وليس مكتسبا. ومثال ذلك علم الإنسان بوجود نفسه[٢٤] . ومقياس العلم هو مطابقة الاعتقاد للواقع[٢٥] وكما يرتكز العلم بالمطابقة على أساس نظرى فى العقل، يقوم أيضًا على أساس شعورى فى النفس[٢٦] . ولهذا تتفاوت حدود العلم فى ثلاث: المطابقة مع الواقع، والمطابقة مع العقل، والمطابقة مع النفس[٢٧] . والرؤية المباشرة للواقع والتنظير له هو أساس العلمين الضرورى [أى البديهى] والاستدلالى، ولهذا يذهب

حسن حنفى إلى أن الحس السليم لايخطئ [٢٨] والعقل ليس وسيلة مستقلة للعلم بل إحدى وظائف الشعور العاقل[٢٩] ولهذا فإن العلم الحاصل من النظر - عند حسن حنفى - هو علم شعورى يتم فى الشعور[٣٠] على أن الوحى هو الذى يعطى الأسس العامة للحياة، وتكون وظيفة العقل هى تحويل هذه الأسس العامة إلى نظام معين، لجماعة معينة، فى عصر معين. وكذلك الأمر بالنسبة للاجتهاد كأصل من أصول الشريعة[٣١] - هناك إذن أسس عامة يضعها «الوحى - الشريعة» وهناك بعد ذلك تخصيص وتحديد يقوم به العقل والاجتهاد باختلاف الأمكنة والأزمنة. والكتاب [القرآن] يحتوى على الوحى وهو اليقين المطلق ولكنه وحى مدون، ومن ثم يحتاج إلى تفسير واستدلال قائم على طبيعة اللغة واستعمالها[٣٢] وتتحقق غاية الوحى باستقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة. وعندما يتم ذلك يقف تطور الوحى وتنتهى النبوة، ويتوقف تطور التاريخ، ويكون على الاجتهاد أن يجد التشريعات ويستنبط الأحكام. ويكون التاريخ حينئذ دون مراحل وكأن التاريخ يخضع نفسه للخلود ويمحى عنه طابع الزمن. وتكاد هذه الصورة تذكرنا بنهاية التاريخ عند هيجل بتحقق المطلق فى الدولة وتجسده فى الواقع - كما يكاد يذكرنا بنهاية التاريخ الطبقى ونهاية الدولة فى الفكر الماركسى، وبداية مرحلة جديدة من التاريخ خالية من الطبقية والدولة، تتحقق فيها الحرية المطلقة.

وبهذا المفهوم للوحى يصبح الوحى هو مطلق العلم وكماله، أو مطلق الشعور وكماله، أو مطلق العلم الشعورى وكماله، وبهذا يكون من الطبيعى أن يتطابق مع الوجود، فلا يكون ثمة وجود خارج هذا العلم. ولهذا نجد أن الوجود عند حسن حنفى هو نفسه المعلوم وليس المجهول. والموجود هو نفسه موضوع العلم وليس له وجود مستقل عن العلم، ولذلك تتداخل نظرية الوجود عنده فى بدايتها مع نظرية العلم[٣٣] ولهذا فالمعرفة والوجود متطابقان[٣٤] والعالم يوجد فى الشعور فى لحظة الوعى به ويفنى لحظة فقدان هذا الوعى[٣٥] . ولهذا فالعلم والمعلوم كلاهما فى الشعور.

ويمكن القول بأن خلاصة هذا المجلد الأول من العقيدة إلى الثورة هو أن نفعل بعلم الكلام وأصول الدين ما فعله ماركس بالجدل الهيجلى، أى أن نوقفه على قدميه، على أرض الواقع والإنسان بدلا من وقوفه على رأسه، أى تحويله من القضايا اللاهوتية إلى قضايا الإنسان.

ولا شك أن هذه المقدمات النظرية التى يطرحها هذا المجلد الأول يؤذن بمشروع جسور يعطى للنضال من أجل تغيير الواقع عمقا من المشروعية الدينية والروحية عامة. ولكن الخشية أنه برغم جسارته واستنارته يجمد إرادة التغيير بدلا من أن يطلقها بسبب ما يتضمنه من مرجعية سلفية محددة رغم كل النوايا الطيبة بل الثورية. ولهذا ينبغى أن نحاول

أن نتبين تطبيق هذه المقدمات النظرية فى القضايا الإنسانية التى عالجتها بقية المجلدات الأربعة وهى «التوحيد» و «العدل» و «النبوة - المعاد» و«الإيمان» - العمل - الإمامة» على أننا قبل أن ننتقل إلى هذا الجانب التطبيقى قد يكون من المفيد أولاً إبداء بعض الملاحظات على هذه المقدمة النظرية للمشروع:

١- إن حسن حنفى يسعى إلى تجديد شعورنا الراهن وعقليتنا السائدة - بنقد ما فيها من رواسب مستمرة تنتسب إلى الفكر الأصولى القديم - ولهذا فنقد هذا الفكر الأصولى القديم سوف يجدد شعورنا وفكرنا. وهو بهذا - فى الحقيقة - يستند منهجيا إلى مفهومين من المتعذر التسليم بها:

أولا: أن الرواسب والأفكار السائدة هى عينها امتداد للأفكار الأصولية القديمة وهو مفهوم غير تاريخى. فلا شك أن أصول الفكر القديم تنتسب إلى أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية معينة، ولا شك كذلك أن فكرنا وشعورنا المعاصرين - وإن كانت فيهما بعض رواسب الفكر القديم - هما ثمرة أوضاع راهنة. ولهذا من التعسف - ثانيا - القول بالتطابق بينهما، من حيث الوراثة، أو من حيث التأثير الفاعل بحيث يتم تغيير الراهن المعاصر بمجرد نقد وإصلاح القديم. إن فكرنا وشعورنا الراهنين ليسا مجرد استمرار للتراث القديم. ولن يتحقق تغييرهما تغييرا جذريا إلا بتغيير البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للواقع الراهن نفسه.

٢- يكاد حسن حنفى أن يخلخل مفهوم العقل ويجعله أقرب إلى الشعور، أو البديهة، أو يجعله - على الأقل - ينبع أساسا من الشعور أو البديهة، وبهذا يكاد يفقد العقل عقلانيته أو يجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية يستمد قيمته ومصداقيته من الشعور والبديهة. وهى رؤية مثالية لا عقلانية متأثرة بشكل واضح بفلسفة الظاهراتية لهسرل، بل تستعين ببعض مصطلحاتها ومفاهيمها كالشعور وفتح الأقواس والقصد إلى غير ذلك. ونتيجة لهذا التوجه الظاهراتى المثالى يوحد حسن حنفى بين المعلوم والموجود، فالموجود محدود بمعلوميته، ولهذا فهو معدوم إذا كان مجهولا، وهى رؤية مغرقة فى مثاليتها وإن كانت مغرقة فى الوقت نفسه فى وضعيتها الحسية. فالمعرفة عنده تقوم أساساً على الحس السليم، والعلم يقوم على المطابقة المباشرة مع موضوعه، وهو ما يذكرنا بفلسفة باركلى.

٣- يحدد حسن حنفى المعرفة بحدود الأسس العامة التى يضعها الوحى. ولهذا فلا معرفة جديدة، إذا كان ثمة معرفة جديدة خارج الوحى، إلا فيما يطلق عليه اسم الفروع أى التطبيقات لهذه الأسس العامة . حتى الاجتهاد محدود بحدود هذه الأسس العامة وبحدود هذه الفروع. وهذا توقيف وحدّ لأى إمكانية للتجديد والتغيير والتجاوز وبالأخص للثورة التى يدعو إليها!

٤ـ يقلص حسن حنفى التراث فى التراث الدينى وحده، ويحد التراث الدينى بالتراث الإسلامى، ويحد التراث الإسلامى بالإتجاه السنى. حقًا إن الاتجاه السنى هو الاتجاه الذى كان سائدا، ولكن هذا لا يبرر إغفال اتجاهات أخرى كان لها تأثيرها مثل الشيعة والمتصوفة فضلا عن النحل الدينية الأخرى.

هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة التى لا تقلل من القيمة العامة للدعوة إلى تجديد العلم القديم، بل السلوك بما يفضى إلى تجديد العلم الراهن. ولهذا قد يكون من الضرورى اختبار هذه القضية بالانتقال إلى المجلدات الأربعة الأخرى من كتاب «من العقيدة إلى الثورة» التى تعالج أموراً عملية. ولن نتوقف عند تفاصيل ما جاء فى هذه المجلدات الأربعة التى تصل صفحاتها إلى ألفين وخمسمائة صفحة، غير المقدمة النظرية التى عرضنا لها والتى تبلغ ستمائة صفحة وإنما سنكتفى بتحديد بعض المعالم الرئيسية.

(٢)
ثورية العقيدة أم عقيدة الثورة؟

فى مجلدات أربعة تصل صفحاتها إلى ألفين وخمسمائة صفحة غير المقدمة النظرية التى عرضنا لها فى المقال السابق، والتى تبلغ ستمائة صفحة ، يسعى حسن حنفى إلى نقد القضايا الأساسية لعلم أصول الدين القديم. وقد يكون من الصعب أن نعرض بالتفصيل ما تتضمنه هذه المجلدات الأربعة، ولهذا سنكتفى بتحديد بعض المعالم الرئيسية.

يعالج المجلد الثانى، أى التالى لمجلد المقدمات النظرية، قضية التوحيد. وقضية التوحيد لا تتعلق بالتوحيد الإلهى فى هذا المجلد، بقدر ما تتعلق أساسًا بالتوحيد بين نظام الوحى ونظام العالم. ولهذا إذا كان التوحيد النظرى القديم يقدم على نظرية فى الذات والصفات والأفعال، فإن التوحيد فى هذه الرؤية الجديدة لحسن حنفى هو تجسيد الوحى فى العالم، وفى الإنسان وفى التاريخ. وما وصفه القدماء بأنه الذات والصفات والأفعال، ليس فى الحقيقة إلا الإنسان الكامل [السابق. المجلد الثانى.ص٦٠٤] وما ظنه القدماء أنه وصف لله، هو فى الحقيقة وصف للإنسان. ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفًا للإنسان الكامل [السابق ص٦٠٥] ، فالله بهذا المعنى هو إسقاط خارج الذات الإنسانية بالصفات الكاملة لهذه الذات، ممّا يذكرنا بفيورباخ.

ولهذا اعتبر حسن حنفى علم الكلام القديم بأنه علم مقلوب، ذلك أنه جعل الله مركز الوحى وموضوع علمه، على حين أن الوحى مركز الإنسان وموضوع علمه. فحسن حنفى ينظر إلى الوحى أنثروبولجيا وليس ثيولوجيا. فهو علم الإنسان وليس علم الله.

على أن حسن حنفى لا يكتفى بوضع علم الكلام على قدمين، بأن ينسب الصفات إلى الإنسان، بل يدفع إلى تحقيق هذه الصفات وكذلك أسماء الله الحسنى فى حياة الإنسان الفردية والاجتماعية [ص٦٦٠].

إن حق الإنسان العبد على الله هو استرداد وعيه المتحجر المدفوع خارج العالم والذى يحاول أن يستعيده عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر والدعاء والتأمل والنظر والحكمة إلى غير ذلك، وأن يسعى إلى تحقيقه تحقيقا فعليا فى العالم. فبهذا يتحقق ويصبح إعلانا لاستقلال العقل وحرية الإرادة [ص٦٦٤]. على أن هذا التوحيد يتحقق من خلال التنظيم السياسى الذى يتم بواسطته التوحيد بين نظام الوحى ونظام العالم. وبهذا ينتقل التوحيد من صفات ودلالات خارج العالم إلى فعل، ويحقق وحدة العالم والإنسان والتاريخ.

وفى المجلد الثالث الخاص بالعدل، ننتقل من الإنسان الكامل، من ذاته وصفاته، إلى الإنسان المتعين المحدد، وبهذا ننتقل من مسألة الذات والصفات إلى مسألة الأفعال. فإذا كانت نظرية الذات والصفات هى لب التوحيد، فإن الأفعال هى لب العدل. وتشمل قضية العدل قضيتين، الأولى: هى قضية خلق الأفعال، أى الجبر والاختيار، والقضية الثانية: هى قضية العلاقة بين العقل والنقل، والحسن والقبح العقليين. وكان المعتزلة يركزون على العدل، على حين كان الأشاعرة يركزون على التوحيد، ولابد من الجمع بينهما. ويعرض هذا المجلد عرضا تفصيليا لهذه القضايا، وللمسائل المتفرعة عنها، مثل مسألة الآلام ومدى استحقاقها، ومسألة العوض عن الآلام فى حالة غياب الاستحقاق، وهل يمكن إيلام الأطفال والبهائم إلى غير ذلك. ويخوض حسن حنفى خلال هذه القضايا والمسائل سجالا فكريا مع علم أصول الدين القديم، ليثبت افتقاد هذا العلم القديم لمبحث مستقل عن الإنسان. «ولهذا فالإنسان مغترب فيه» على حد قوله [ص٥٨١]. وينحو سجال حسن حنفى دائما إلى تحديد المعقولية كأساس للعدل، مختلفا فى هذا مع الأفكار التراثية القديمة ومصلحا ومعدلا لها لتتفق مع احتياجات وملابسات الحاضر.

وفى المجلد الرابع، وهو خاص بالنبوة والمعاد، يعرض حسن حنفى لتطور البشرية من الماضى [أى من النبوة] فى اتجاه المستقبل [أى المعاد]. ويعرض بالتفسير العقلى لكثير من الظواهر الدينية مثل المعجزات والسحر والاستحقاق وحساب الملكين والشفاعة وملك الموت والمعاد الجسدى والحساب والميزان والحفظة والكتبة والعرش والكرسى والعلم واللوح والصراط وأوصاف الجنة والنار والخلود والفرق الدينية المختلفة إلى غير ذلك.

وفى هذا المجال بالذات تبرز محاولة حسن حنفى تأويل العديد من المسائل والمفاهيم تأويلاً اجتماعياً وسياسياً ونفسياً. فأمور المعاد عند حسن حنفى ليست إلا التعبير عن عالم بالتمنى بديلا عن معايشة بالفعل فى عالم يحكمه القانون ويسود فيه العقل. «أمور المعاد فى أحسن الأحوال تصوير فنى يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان فى الخبز أو الحرية، فى

القوت أو الكرامة، فى الرزق أو الحق» [ص ٦٠٠] إنها الدراسات المستقبلية بلغة العصر، والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر [ص٦٠٥]. وهو يفسر ملك الموت تفسيرا نفسيا بأنه صورة فنية تعبر عن هموم الإنسان نحو الموت [ص٤٣٩]. ويفسر الحكمة من الإسراء بأنها تدليل على إمكانية تحويل عالم الغيب إلى عالم شهادة يمكن رؤيته، أى إدراكه بالحواس ومعايشته بالتجربة [ص٤٤٧]. ويفسر مذهب الظاهرية باعتباره دفاعا عن السلطة القائمة و«قفل» النص وتثبيته حتى لا يقوم بتوجيه الواقع وتغيير النظام القائم [ص٣١٢] وهو يسعى لتفسير المعجزات تفسيرا علميا ويميز بينها وبين السحر، وإن كان يرى أنه ليس هناك فرق كبير بينهما : فكلاهما خرق لقوانين الطبيعة وإنكار لبداهات العقل [١٠٢] وهو يوحد ما بين السحر والعين ويؤكد ان كليهما - كما يقول - ثابت وموجود.[ص٩٩]

أما المجلد الخامس فيتعلق بالتاريخ المعين، بتحقيق التاريخ فى حياة الفرد والدولة. فعندما يكتمل الوحى، تنتهى النبوة، ويستقل العقل وتتحرر الإرادة وتكتمل الفطرة وتثبت الحقيقة ويتضح المثال ويصبح الوحى تاريخاً والفكر واقعاً.

فالوحى واقع فى التاريخ ويتطور معه أفقيا [٥٦٣] ويتحقق هذا - كما يقول - بالحزب الإسلامى الذى يقيم الدولة الإسلامية. وحرصاً على التوحيد - والحزب هو لب مسألة التوحيد - [ص٣٨٧] لا سبيل فى هذه الدولة لتعدد الأحزاب، فالحزب الواحد هو الحزب الحق المعبر عن الفكرة والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها.

هذه باختصار شديد بعض معالم نقد حسن حنفى لعلم أصول الدين وعلم الكلام، ومحاولته الجسور لتصحيحهما، ليكونا سبيلا لتغيير وتجديد واقعنا الراهن. ولا شك فى الجهد الكبير الذى بذله حسن حنفى فى هذه الصفحات الغنية بحقائق ونصوص علم أصول الدين، ويعرضها عرضا تفصيليا ثم ينقدها ويصححها فى ضوء ملابسات واحتياجات عصرنا، وتعديل بعض إجاباتها اتساقا واتفاقا مع هذه الملابسات والاحتياجات.

على أن هناك بعض الملاحظات التى يغلب عليها الطابع المنهجى:

١- يتسلح حسن حنفى باحتياجات عصرنا لنقد علم أصول الدين. وهذا منهج فى تقديرى مغلوط علميا. حقا أنه من الطبيعى بل من الواجب أن يتسلح بمناهجنا العلمية العصرية فى التحليل والبحث، لا فى التقييم قبولا أو رفضا أو تعديلا وتصحيحًا بحسب القيم السائدة فى عصرنا. ذلك أن نتائج علم أصول الدين القديم هى صدى لملابسات عصرها. ومن التعسف محاكمتها بحسب ملابسات عصرنا وفى تقديرى أن نقد تراثنا القديم سواء كان دينيا أو غير

دينى ينبغى أن يقتصرعلى تحليل هذا التراث وتفسيره على أرضية سياقه التاريخى والاجتماعى لتحديد دلالته وبيان أوجه الاختلاف والخلاف بينه وبين مختلف الفرق والنحل والاتجاهات والنزعات الأخرى.

٢- إن حسن حنفى يقوم بالرد على أسئلة التراث الأصولى القديم بإجابات حديثة معاصرة، رغم أن هذه الأسئلة ليست من الهموم الأساسية لعصرنا، رغم وجودها فى وجداننا الشعبى، وذلك مثل المعجزات وحساب الملكين والاستحقاق وملك الموت والكرسى والعرش واللوح والصراط والشفاعة والحفظة والكتبة والخلود إلى غير ذلك. حقا إنها مفاهيم موجودة فى الفكر الإسلامى المعاصر ولكنها لا تشكل همومًا نتنازع حولها كما كان الشأن فى الماضى. ويتحقق تجديد لتراثنا الدينى وغير الدينى إذا وقفنا عند محاولة الإجابة عن هذه المفاهيم والمسائل، مهما كانت عصرية إجاباتنا، ما لم تكن أسئلة عصرنا الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتعليمية إلى غير ذلك، موضع إجاباتنا. لن تتجدد علومنا التراثية إذا لم نتصد لأسئلة العصر الذى نعيشه ونعانى مشاكله وقضاياه، وما لم تكن لها إجاباتها عن هذه الأسئلة. وإلا ستظل هذه العلوم على هامش حياتنا الاجتماعية والفكرية. وتأسيسا على هذه الملاحظة أستطيع القول بأن ما قدمه حسن حنفى فى المجلدات الخمسة من موسوعته هو عرض تحليلى مستفيض لعلم أصول الدين القديم وللقضايا الأساسية فى علم الكلام القديم، ولكنه لم يطور ولم يجدد هذا العلم تطويرا وتجديداً هيكليا بتجديد أسئلته. ولهذا فالموسوعة هى سجال عصرى مع العلم الأصولى القديم - مع أهميته - وليس تجديداً عصرياً لهذا العلم.

٣- على أن الملاحظ أن حسن حنفى قد تبنى بعض تصورات ومفاهيم العلم الأصولى القديم رغم تناقض هذه التصورات والمفاهيم مع روح عصرنا الذى يتسم بالعقلانية والعلمية، وذلك مثل تبنيه لنظرية الاستحقاق، أى استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى، مما يذكر بجماعة فى مصر تطلق على نفسها اسم «حتى شكة الشوكة بذنب» ومثل تبنيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنوا للمعجزات الدينية.

٤- يقول حسن حنفى إن المستقبل يخضع لقانون الاستحقاق، وأن قانون الاستحقاق هذا قانون عقلى ثابت مثل القانون الطبيعى، يثبته العقل وتؤكده التجربة البشرية، وثبوت الاستحقاق فى الأدلة الشرعية والكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهذه فى الحقيقة دعوة قدرية جديدة ونظرة غير علمية إلى الظواهر السلبية أو الإيجابية التى تصيب الإنسان وتفسير لاهوتى خالص لها. فليس كل ما يصيب الإنسان من مرض وألم أو هزيمة هو عقاب مستحق وبه صلاح الناس كما يقول.

٥ ـ والملاحظ أن حسن حنفى يغلب الوحى على الواقع بل يشرط الواقع بالوحى الذى هو بدوره مشروط بالكتاب أى بالقرآن الكريم، وهذا ما يحد من الاجتهاد العقلى والتجديد الذى يدعو إليه حسن حنفى. ومع ذلك يقول بأن استقلال الإنسان فكراً وإرادة إنما يتحقق باكتمال الوحى. والحق.. أن اكتمال الوحى لا يعنى ـ فى منطوق كلامه ـ استقلال الإنسان، بل مشروطية الإنسان والتاريخ والحياة الإنسانية والسلطة بالوحى، أى افتقارها لكل استقلال اللهم إلا فى الفروع، كما يقول هو نفسه، وهو بهذا يتراجع حتى عن مستوى الفكر المعتزلى.

٦ ـ يهتم حسن حنفى فى مبحث الأفعال بمعالجة أفعال فردية مثل: الخذلان والهداية والجبر والاختيار والتيسير، وبأفعال اجتماعية مثل: الآجال، الفقر، والغنى والأرزاق، والأسعار، وهى أفعال تتعلق بحالات نفسية واجتماعية مجردة، ولكنها لا تشمل أبرز قضايا الفعل الإنسانى فى عصرنا الراهن. وكان ينبغى تجديداً لعلم أصول الدين أن ينتقل من المجال التقليدى للأفعال إلى مجال الأعمال، فالأعمال لها دلالتها التى تعد أعمق وأشمل وأكثر تحديداً وموضوعية من مجرد الأفعال. من هذه الأعمال على سبيل المثال: الحرب والسلام والاستغلال والاستقلال والتحرر والمساواة والصراع الطبقى والتقدم، والأعمال المنتجة والأعمال الطفيلية. وهناك الحرية الليبرالية الاقتصادية والحرية الاجتماعية، وهناك مشاكل التأميم والتخصيص والتعامل مع البنوك والتجارة والاحتكار والتخطيط الاقتصادى والاجتماعى والديمقراطى والسلطة والتنظيمات الحزبية والانتخابات ودور المرأة فى المجتمع إلى غير ذلك من مختلف القضايا والمسائل الإنسانية فى شئون الحياة التى لا حد لتنوعها. إن تجديد علم أصول الدين إنما يتحقق بتأسيس ركائز مفهومية له تمكنه من التصدى لهذه القضايا حتى لا يصبح أداة فى يد الحكام يستمدون منه مشروعيتهم الباطلة.

٧ ـ يتبنى حسن حنفى رؤية غائية للتاريخ ليس لها أى سند علمى. فالطبيعة عنده تسير نحو غاية، والتاريخ كذلك. والغائية عنده هى أساس الوجود فى الإنسان والطبيعة والتاريخ. والكون كله ـ كما يقول ـ رغم أنه حادث، فإن حدوثه كان لغاية وهدف، كما أن خلق العالم كان لغاية وهدف [المجلد الثالث ـ ٥٣٦ـ ٥٣٨].

ولهذا نراه يقسم مراحل التاريخ إلى مراحل متساوية.. كل مرحلة سبعمائة عام. ولكل مرحلة دلالة معينة تفضى إلى غاية محددة. لهذا سنراه فى الجبهة الثانية.. جبهة الآخر أو الحضارة الغربية. يعلن عن نهايتها وانهيارها فى الوقت الذى يعلن عن ازدهار الحضارة العربية وتألقها، دون أن يحدد أسباباً موضوعية اللهم إلا هذه النظرة الغائية الدائرية للتاريخ.

٨ - يقدم حسن حنفى تصورا أحادياً لله: هو وعى الإنسان بذاته مدفوعا خارج العالم. وهو متأثر فى هذا بفلسفة فيورباخ.

والواقع أن هناك فى الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والفولكلورية والهرمنيوطيقية واللاهوتية المسيحية والفكرية المعاصرة عامة، اجتهادات ونتائج بالغة الأهمية حول هذا الموضوع، كان ينبغى الاستئناس بها فى تجديد علم أصول الدين وعلم الكلام.

٩ - حوار حسن حنفى مع العديد من مفاهيم العلم الأصولى القديم يغلب عليه الطابع السجالى الخالص، بل الخطابى الذى يبدأ بتساؤلات استنكارية سجالية يمكن الرد عليها بنفس المنهج مثل:

ما المانع، ما الذى يضر، ولماذالا، أيهما أفضل فى وجداننا... إلى غير ذلك. وهى تكشف كذلك عن نزعة برجماتية. فهو مثلاً يرفض القول بوجود المعدوم. لماذا؟

لأن فى ذلك - كما يقول - تأثيراً سلبيًا واعترافاً بالهزيمة.. ولهذا نراه كذلك يتخذ موقفا وسطيا غير محدد، وغير محسوم فى بعض القضايا. ففى قضية المعاد مثلا يقول إن المعاد الروحى فحسب وارد، والمعاد الجسمانى وارد، والقول بالأمرين وارد بناء على الشرع والعقل، فكلاهما يدل على رغبة الإنسان فى تجاوز الموت واستمرار الحياة. وهو كما نرى يؤسس وسطيته الفكرية على أساس شعورى خالص متمشيا مع نزعته الظاهراتية.

هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة، التى نتجاوز بها العديد من الملاحظات التفصيلية التى قد لا تتسع لها هذه القراءة التمهيدية لمشروع حسن حنفى الحضارى. على أن خلاصة هذه الملاحظات هى أن هذا التجديد والتصحيح الذى قام به حسن حنفى لعلم أصول الدين ولعلم الكلام، يستبقى هذين العلمين فى حدود أسئلتهما القديمة رغم الإجابات التى تستجيب لاحتياجات العصر الراهن رداً على الأسئلة القديمة، ولهذا يظل هذان العلمان بعيدين إلى حد كبير عن التعرض لأسئلة العصر، ويظل تجديدهما تجديدا سلفيا لو صح التعبير.

ولهذا، ففى تقديرى أن حسن حنفى رغم الجهد الكبير الذى بذله فى تحليل هذين العلمين تحليلا نقديا، فإنه فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» لم يتمكن من تثوير العقيدة، أو من تأسيس التغيير الثورى على أساس من العقيدة.

والغريب أن حسن حنفى فى مقالاته الاجتماعية والسياسية يبدو أكثر جرأة وتقدما مما فى هذا الكتاب.

وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية فى مشروع حسن حنفى، وتتعلق بالموقف من التراث الغربى الذى كرس له كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب».

(٣)
استغراب أم تغريب معكوس ؟

وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية فى مشروع حسن حنفى الحضارى، وتتعلق بالموقف من التراث الغربى الذى كرس له كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» [الدار الفنية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٩٩١].

يمثل التراث الغربى ـ عند حسن حنفى ـ «الآخر»، إنه الآخر إزاء «الأنا» الإسلامى. على أن هذا «الأنا» ما يزال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا «الآخر»، ويعده مصدراً لعلمه، فضلا عن أن هذا «الآخر» يجعل من «الأنا» الإسلامى موضوعا له ولعلمه. ولهذا يسعى كتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى محاولة قلب هذا الوضع. فهو يدعو إلى إبداع «الأنا» بدلاً من تقليد «الآخر» وإلى إمكانية تحويل «الآخر» إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدرا للعلم [المرجع السابق ذكره، ص٥] وهو يسعى منذ الصفحة الأولى من كتابه إلى دحض الإيحاء بأنه رافض للغرب، متقوقع على الذات، شأن الاتجاه السلفى التقليدى. على أن حسن حنفى يحدد طبيعة العلاقة بين «الأنا» و «الآخر» بأنها علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن ينفى هذا ضرورة النظر فيها وتمثلها وإكمالها [المرجع السابق،ص١٦] وهو يميز بين طبيعة حضارة «الأنا» الإسلامية وحضارة «الآخر» الغربية، والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين. فحضارة الغرب كما يقول حضارة ذات طبيعة طردية، أى نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضا له، وكتطور صرف، وهو تطور صرف دون بناء «ولا توجد ماهية مسبقة له كما هو الحال فى الوعى الإسلامى» [ص١١١] ولهذا يطغى على طابع تفكيرها المنهج التاريخى، كما ظهر فى المدرسة التاريخية والماركسية، وفى العلوم التاريخية التى سميت بالعلوم الاجتماعية ثم الإنسانية [ص١٧]، على حين أن حضارة «الأنا» الإسلامية، حضارة ذات طبيعة مركزية ماهوية ؛ أى ذات ماهية مسبقة، ولهذا فهى متمركزة حول رسالتها

وعقيدتها الأولى. إنها تنسج علومها من «أصول الدين وأصول الفقه والتصوف» حول مركز واحد، وهى تنطلق من هذا المركز وتبدع من خلاله. «وتطور هذه العلوم - كما يقول - إنما يكشف عن بنائها. فالتطور جزء من البناء، كما أن البناء يكتمل بالتطور». ونلاحظ هنا أن الفارق بين طبيعة الحضارتين هو أن الحضارة الغربية تتسم بالتاريخية بدون بنية، فوعيها وعى تاريخى، أما الحضارة الإسلامية «فهى بنية بلا تاريخية، ووعيها وعى لبنية علومها، أى وعى ماهوى. إن الأنا لا تكون بل توجد» [ص١١٠] كما نلاحظ أن الحضارة الإسلامية عند حسن حنفى تكاد تقتصر علومها على العلوم الدينية على خلاف علوم الحضارة الغربية ذات التوجه الاجتماعى الإنسانى.

ويحاول حسن حنفى أن يتخلص من الأسطورة القائلة - كما يقول هو - بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية، وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعا [ص١٩]. وإنما هى «فكر بيئى محض نشأ فى ظروف معينة من تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهذه الظروف» [ص٣٧] وإن كان يقول فى الوقت نفسه بأنها «وريث الخبرات الطويلة للتجربة البشرية، تراكمت فيه من الشرق والغرب» ؛[ص٣٧]. على أن هذه الثقافة الغربية تهيمن على ثقافتنا وتصوراتنا للعالم فأصبحنا موضوعا لها، ولهذا يسعى حسن حنفى بهذه «المقدمة لعلم الاستغراب» إلى أن تصبح هذه الثقافة الغربية موضوعا لدراستنا بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراستها. وهو فى الحقيقة ينهج فى هذا منهجا شبيها بمنهج عابد الجابرى فى دراسته لتكوين وبنية العقل العربى. على أنه إذا كان الجابرى يطبق هذا المنهج على دراسة العقل العربى. أى على «الأنا» العربية الإسلامية أى القومية لا الإسلامية فحسب كشفا لثوابتها المعرفية، فإن حسن حنفى يسعى لتطبيق هذا المنهج على الحضارة الغربية أى على «الآخر».ويرى حسن حنفى أن مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة قد تحولت - على حد قوله - إلى وكالات حضارية للغير، وإلى امتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، وجودية، شخصانية، سيريالية، تكعيبية.. إلى غير ذلك [ص٢٤] بل يذهب إلى أن معظم تياراتنا الفكرية الحديثة هى أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة «فظاهرة التغريب عمرها حوالى مائتى عام فى وعينا القومى، وبها أصبح وعينا القومى يسير على قدمين : الأولى طويلة وقوية وربما رفيعة، نظرا لأننا نجهل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومتورمة نظرا لانتشار الثقافة الغربية فى وعينا القومى لدرجة الانبهار والتبعية [ص١٥]، فالإصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل) كلها ترى الغرب نمطا للتحديث ونموذجا للتقدم، وترى صورتها فى مرآة (الآخر) [ص٢٦] على حين أن الفكر الإسلامى القديم استطاع أن يتمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل

قام بنقدها [ص ٢٨]، لهذا إذا كان الاستشراق هو رؤية (الأنا) «الشرق» من خلال (الآخر) «الغرب»، فإن علم الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية الأنا باتخاذ موقف نقدى من ثقافة «الآخر» باعتباره موضوعا. «وهذه ضرورة ملحة كما يقول حسن حنفى - فى عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الاستعمارية الثانية» [ص٣٣].

فطالما أن الغرب قابع فى قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعى يحال إليه كل شئ للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفى حاجة إلى أوصياء» [ص٣٤] فلا إبداع ذاتيا دون التحرر من هيمنة «الآخر» ولا إبداعاً أصيلا دون العودة إلى الذات الخاصة بعد أن نقضى على اغترابها فى «الآخر» [ص٥٢]. «فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها إثبات الهوية فى مقابل التغاير، والأنا فى مواجهة الآخر، والأصالة فى مواجهة التحديث والاغتراب المرتبط به.... ولكن بعد الاستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة، وانتشر التغريب واستقلت البلاد، ولكن احتلت الأذهان. قد ولد الفعل وهو التوجه نحو الآخر فى رد فعل هو الرجوع إلى الأنا، كما هو الحال فى الثورة الإسلامية فى إيران والثورة الإسلامية المعاصرة فى شتى أنحاء العالم العربى والإسلامى» [ص٢٥] نلاحظ فى هذا النص مفهوم الهوية يكاد يرتبط بالمفهوم الأرسطى للهوية أى التماثل الذاتى الدائم فضلا عن الدلالة الدينية الخالصة للرجوع إلى «الأنا» فى مواجهة الآخر. وما أكثر الإشارات الأخرى إلى ذلك فى الكتاب مثل «يستطيع الفكر الإسلامى أن يعطى نماذج عديدة دفاعا عن الهوية ضد التغريب مثل تحريم القرآن، موالاة الغير والتقرب إلى الأعداء والتودد إليهم ومصالحتهم.....!! ورفض التقليد والتبعية، فالاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب» [ص ٢٨ - ٢٩] ولقد بدأت الحضارات من الشرق، ثم انتقلت إلى الغرب وقد تعود إلى الشرق مرة أخرى على حد تعبير حسن حنفى [ص٥٣]. ولا سبيل لتحقيق نهضتنا وحضارتنا الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة «الآخر» الغربى. ولا فرق فيما يتعلق «بالآخر» الغربى بين تراثه الرأسمالى، أو وتراثه الاشتراكى، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة وتراث عنصرى، ولهذا فهناك اختلاف حاسم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالحضارة الإسلامية حضارة توحيدية، على حين أن الحضارة الغربية حضارة مفرقة [ص٦٦١]. ويقوم حسن حنفى بتأريخ «الأنا» تأريخا يختلف عن التأريخ الغربى الذى يتمثل فى العصر القديم والوسيط فالحديث، أما تأريخ «الأنا» الإسلامى فيتمثل عند حسن حنفى فى مراحل ثلاث كذلك، ولكنها مختلفة. فكل مرحلة منها تدوم سبعمائة سنة. ولقد انتهت منها مرحلتان بقيت الثالثة. المرحلة الأولى تبدأ من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع وتنتهى بابن خلدون، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر وتنتهى بعصر التحرير من

الاستعمار. أما المرحلة الثالثة، أى السنوات السبعمائة الثالثة فقد بدأت بالفعل ـ فى رأى حسن حنفى ـ من عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها ـ على حد قوله ـ العصر الذهبى الثانى للحضارة الاسلامية [ص٦٩٧]، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف، ذلك لأنها استكملت مراحلها الثلاث التى تتمثل فى عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسى والعصر الحديث، وليس لها مرحلة رابعة. وبهذه الرؤية الثلاثية أو التثليثية لحركة التاريخ، يؤكد حسن حنفى أن المستقبل للحضارة الإسلامية وحدها.

وهى رؤية حضارية فلسفية تذكرنا بالمراحل الحضارية المختلفة عند شبنجلر وتوينبى وهى أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى العلم بالتاريخ. وتكاد تقدم صورة حتمية قدرية للتطور التاريخى خالية من أى أساس موضوعى.

وفى ضوء هذه الرؤية التاريخية الخاصة يقوم حسن حنفى بعرض تحليلى للفكر أو للوعى الغربى، محددا فى البداية المصادر المختلفة لهذا الفكر، من مصادر يونانية ورومانية ومصادر يهودية ومسيحية ومصادر شرقية قديمة، ثم يتابع هذا الفكر منذ القرن الأول حتى المدارس الفكرية المختلفة فى القرن العشرين، محددا كذلك المعالم الرئيسية لهذا الفكر فى سياقه التاريخى.

على أنه من الملاحظ: أنه فى عرضه التاريخى للفكر أو للوعى الغربى، وفى تحديده لتكوينه وبنيته، لايقوم بأى دراسة نقدية لهذا الفكرعلى خلاف مانتوقعه منه، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضا محايدا، لا يختلف كثيرا إلا فيما ندر عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أو كتبها عرب، بل هو عرض مسطح أحيانا يكاد يكون مجرد استعراض لعناوين بعض النظريات الفلسفية دون تحليل أو تقييم. ولهذا لايمكن القول بأن هذه المئات من الصفحات عن تاريخ الفكر الغربى تعبر عن موقف نقدى متميز خاص. إنها مجرد سرد تاريخى له. ولهذا لا أدرى على أى أساس يمكن أن نَعدّ هذه الصفحات استغرابا إسلاميا فى مقابل الاستشراق الغربى! ولو صح اعتبار هذا استغرابا، لكان كل من كتب عن الفكر الغربى أو الأدب الغربى أو الحضارة الغربية مستغربا إذا لم يكن من أبناء الغرب! ولعلنا نجد هذا التأريخ الفلسفى النقدى للغرب عند بعض الكتاب المصريين والعرب، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، يتميز تاريخهم الفلسفى بمواقف أيديولوجية خاصة مختلفة مثل يوسف كرم (برؤيته التوماوية الجديدة). وعبد الرحمن بدوى (برؤيته الوجودية ذات البعد الإسلامى العربى أحيانا). وعثمان أمين (برؤيته الجوانية). وزكى نجيب محمود(برؤيته الوضعية). ومطاع صفدى فى كتابه «نقد العقل الغربى»، الذى قرأ هذا العقل

قراءة نقدية من داخله، وغيرهم كثيرون، دون أن يدعوا أنهم ابتكروا علما جديدا هو علم الاستغراب. وبهذه المناسبة أتساءل ماذا يمكن أن نسمى الكتابات العربية التى درست وأرخت للفلسفة الهندية أو للخبرة اليابانية أو للفكر الصينى التقليدى أو الثورى.. مثلا.. هل نسميها استشراقا أم استغرابا؟.

وفضلا عن هذا كله، فلقد مضى فى عصرنا ماكان يسمى بالكتابة الاستشراقية.

فالاستشراق ليس مجرد كتابة عن التراث الدينى للشرق العربى الإسلامى، من وجهة نظر غربية، بل كان يتضمن أمورا عديدة منها كشف النصوص وتحقيقها فى مختلف المجالات الفلسفية والأدبية والفنية والتاريخية والسياسية، كما كان يتضمن دراسات لها، ودراسات مقارنة بينها وبين نصوص غربية فى هذه المجالات المختلفة، وتحديد التأثير المتبادل بينها، فضلا عن التأويل والتفسير الذى كان يعبر- بغير شك - عن أيديولوجية المستشرقين الخاصة، كما يعبر أحيانا عن المصالح والسياسات الخاصة لدولهم. وكان يغلب على أحكام هذا النمط من المستشرقين طابع التأمل الخالص، دون أن تخلو من مناهج علمية فى البحث والدراسة، وذلك مثل أعمال ماسينيون وبيرك وواط، وميكيل وجارديه وبرنارد لويس وكراسنوفسكى ورودنسون وغيرهم . ولقد انتهت هذه المرحلة من الاستشراق - فى تقديرى - وحققت - بغيرشك - إضاءة كبيرة لتراثنا العربى الإسلامى فى مختلف المجالات الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية عامة، رغم ما نختلف فيه مع هذه الدراسة أو تلك، مع هذا المنهج أو ذاك، مع هذه الأحكام أو تلك . ولقد قامت مرحلة أخرى جديدة فى دراسة الأوضاع العربية والإسلامية الراهنة، لم تعد تنتسب إلى الاستشراق القديم، بقدر ما أخذت تنتسب إلى العلوم المختلفة من آنثروبولوجية وسياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية. لقد انتهت مرحلة الاستشراق وبدأت مرحلة جديدة من الدراسات العلمية والتجريبية ذات التخصصات الدقيقة المختلفة، مهما اتفقنا أو اختلفنا مع نتائجها أو مناهجها كذلك. على أنه فى الوقت الذى تنتهى فيه مرحلة الاستشراق، وتبدأ مرحلة الدراسات العلمية، يبدأ حسن حنفى بما يسميه الاستغراب بل علم الاستغراب! والحق، أننى لا أجد عند حسن حنفى فى علم الاستغراب علما بالمعنى المنهجى الدقيق أوإطارا نظريا محكما ومنطقا حضاريا دقيقا - على حد قوله [ص ٢١]. فليس ثمة تأسيس لقواعد أو لمنهج فى هذا الاستغراب. بل لا أجد استغرابا إلا فى هذه الدعوة التى يدعو إليها حسن حنفى فى مقدمات كتابه وفى صفحاته الأخيرة، وهى دعوة أقرب إلى التبشير والدعوة التعبوية منها إلى العلم. أما تطبيقه على الفكر الفلسفى الغربى، فهو مجرد عرض وصفى غير نقدى - كما ذكرنا - لايختلف فى الجوهر عن مختلف الدراسات الأخرى العربية والغربية لتاريخ الفلسفة الغربية.

وإن افتقد الدقة العلمية، لا فيما يصدره أحيانا من أحكام فحسب، وإنما كذلك فى انعدام استناده إلى مراجع فيما يسوقه من عرض للمذاهب الفلسفية المختلفة إلا فيما ندر، بل تكاد تقتصر مراجع هذا الكتاب على كتبه هو نفسه..!! وسر هذا ـ فى تقديرى ـ هو تجنب ذكر المراجع الغربية التى استقى منها عرضه الاستغرابى! بل لعلنا نجد فى هذا العرض الذى يقدمه حسن حنفى والذى يسعى به لتأكيد الاختلاف التام بين الموقف الفكرى الحضارى الإسلامى والموقف الفكرى الحضارى الغربى، نجد تماثلا ـ لافرقة ـ بين فصول ومراحل فى الفلسفة الإسلامى، والفلسفة الغربية، يحرص حسن حنفى على إبرازه فى أكثر من موضع فى كتابه.

ونكتفى بإيراد بعض الأمثلة: فعندما يعرض الكتاب لعصر التنوير الغربى فى القرن التاسع عشر، مؤكدا أن سمته هى اعتبار العقل سلطانا على كل شيء، وأن العقل أساس النقل، يضيف حسن حنفى إلى ذلك قائلا: «كما كان الحال فى تراثنا الاعتزالى» [ص٣٠٧]. وفى حديثه عن هيجل وإشارته إلى أنه فى فلسفته تم تحويل الدين إلى المثالية، وتحول الوحى إلى العقل، أى تم تعقيل الدين وتنظير الوحى، يعلق على ذلك قائلا: «كما حدث ذلك عند المعتزلة فى تراثنا الإسلامى القديم» [ص ٣٤١]. ويشير فى حديثه عن بنية العقل الأوروبى إلى أن العقلانية الأوروبية تعد امتدادا لعقلانيتنا الإسلامية الاعتزالية الأولى [ص٦٢٤] ويقول عن سمات التنظير الأوروبى أنه: «تنظيم استعمال الوقت كما هوالحال فى تنظيم أوقات الصلاة عند الأصوليين» [ص ٦٢٦]. وفى إشارته إلى اليسار الديكارتى المتمثل فى اسبينوزا يقول بأن القيمة اتحدت بالعقل والواقع ثم يضيف: «مثل الوحدة الثلاثية فى تراثنا القديم بين الوحى والعقل والواقع». [ص ٦٣٤]. بل يتبين تقاربا غير مباشر بين قدرة الوعى الأوروبى فى عصر النهضة على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتمادا على جهد العقل ورؤية الطبيعة وبين النموذج الإسلامى فى تراثنا القديم، وحدة الوحى والعقل والطبيعة الذى تسرب كما يقول قبيل عصر النهضة إلى الوعى الأوروبى بعد نقل التراث الإسلامى من العربية إلى اللاتينية [ص ٢٣٥]. وما أكثر الأمثلة الأخرى التى تماثل بين توجهات ومقدمات تأسيسية نظرية ومفاهيمية فى التراثين الإسلامى والغربى.

وعندما نتأمل أوجه الخلاف العام التى يقول بها بين الموقف الإسلامى الحضارى وموقف الحضارة الغربية، نتبين أنه يقيم هذا الخلاف على أسس أقرب إلى السجال الفكرى منها إلى الحقائق العلمية. فهو يقول على سبيل المثال بأن الحضارة الإسلامية حضارة توحيدية على حين أن الحضارة الغربية والعقلية الغربية مفرِّقة (ص ٦٦١). وهى قضية

سبق أن عرض لها ودافع عنها أنور عبد الملك ولنا رد عليها فى دراسة قديمة. وهى على أية حال قضية خلافية ولا تستند إلى أسس موضوعية فما أكثر ما نجد توجهات توحيدية وتفريقية فى كلتا الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية. ويقيم حسن حنفى دعواه بالاختلاف والخلاف الحضارى بين هاتين الفلسفتين أو العقلانيتين على أساس: إن النظريات الفلسفية فى الحضارة الغربية وهى المعرفة والوجود والقيم وقد تضم الدين، قد جاءت - كما يقول - لتغطية الواقع الأوروبى العارى بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظرى الجديد. أما عندنا - كما يقول حسن حنفى - فلم تحدث قطيعة معرفية بعد، وما يزال الواقع مغطى، والوئام قائما بين «الأنا» والعالم. ولذلك لاتجد هذه المباحث الفلسفية فى جامعاتنا وبين طلابنا أى صدى، اللهم إلا من كلام محفوظ لابداية له ولانهاية ولاغاية له ولاهدف. إنما أسس الفلسفة لدينا تتحد من موقفنا الحضارى الآن الذى يضم جبهات ثلاث: الموقف من التراث، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع أى التفسير[ص ٦٤٤_٦٤٥] . ولاشك أن هذه الجبهات الثلاث هى وجهة نظر خاصة لحسن حنفى ولها أصداء - بغير شك - فى فكرنا المعاصر. ولكن هذا لاينفى وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم فى هذا الفكر كذلك. وما أكثر الدراسات الجادة المتعلقة بها فى جامعاتنا وبين طلابنا ومفكرينا، ولا تشكل أساسًا قطعيًا للتفرقة الفكرية بين الحضارة الإسلامية عامة والفكر العربى الراهن والحضارة الغربية، وإن كانت تجعل لقضايا تراثنا والموقف من التراث الغربى دلالة خاصة متميزة. بل إن حسن حنفى نفسه يتبين وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم والدين فى تراثنا القديم كما سبق أن ذكرنا. فنظرية المعرفة - كما يقول - تقابل «نظرية العلم عند علماء أصول الدين، أو المنطق عند علماء أصول الفقه، وفى علوم الحكمة أو الإشراق عند الصوفية. والمعرفة التاريخية تعادل المعرفة النقلية المتواترة فى تراثنا القديم، ونظرية الوجود تقابل نظرية الوجود عند علماء أصول الدين، والطبيعيات فى علوم الحكمة، والأحكام الشرعية فى علم أصول الفقه، والمكاشفات فى علوم التصوف. ونظرية القيم تعادل أنساق العقائد عقليات وسمعيات وأصلى التوحيد والعدل فى علوم أصول الدين إلى غير ذلك. أما مبحث الدين فهو الموضوع الغالب على كل علومنا القديمة». - كما يقول - [ص ٦٤٣_٦٤٤] . وفضلا عن هذا فإننا نلاحظ أن حسن حنفى يقتصر فى تحديده لمعالم الحضارة الإسلامية على تجلياتها الفكرية الدينية أساسا - كما رأينا - من فقه وأصول الفقه وعلم كلام، متجنبا بقية الجوانب العلمية والثقافية والموضوعية الأخرى فى هذه الحضارة. كما يسعى حسن حنفى - من ناحية أخرى - فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى مايشبه محاولة تفسير أغلب التيارات الفلسفية الغربية تفسيرا دينيا من ناحية، أو تفسيرا ذاتيا من ناحية أخرى،

وأحياناً بشكل متَعسف. فديكارت عند حسن حنفى «ينتسب إلى العصور الوسطى منه إلى العصور الحديثة، وكذلك كانط، فكلاهما جعل العقل مبرراً للإيمان التقليدى» [ص ٢٩٣]. وهيجل كما يقول حسن حنفى كان «مفكرا دينيا فى البداية». وكما تدل على ذلك أعمال الشباب - ثم تحول من الدين إلى المثالية، من الوحى إلى العقل، فى أكبر محاولة عرفها تاريخ الفلسفة الغربية لتعقيل الدين وتنظير الوحى، كما حدث ذلك عند المعتزلة والحكماء فى تراثنا الإسلامى القديم» [ص ٣٤١]. ويقول مثلا عن هيوم بأنه يحقق فى كتاباته الأخلاقية والسياسية والجمالية وفى محاوراته عن الدين الطبيعى ترسيخا لقواعد العدل الاجتماعى - وتأسيسا للدين الطبيعى فى التجربة البشرية وكأنه يبحث عن أسباب النزول [ص ٦٣٩] على أن حسن حنفى إلى جانب هذه القراءة الدينية لأغلب توجهات الوعى الأوروبى، نراه كذلك يسعى لإضفاء مفهوم ذاتى شامل مسيطر على هذا الوعى الغربى كله، وكان من اليسير عليه بالطبع أن يدلل على ذلك فى فلسفات ذات توجهات عقلانية مثالية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ولكنه يسعى للتدليل على ذلك. كذلك فى التوجهات الفلسفية الحسية عند لوك وهوبز وهيوم، وكذلك التوجهات الوضعية والماركسية والتطورية، لأنها تجعل الأولوية للواقع على الفكر كمايقول، ولهذا يرى أنها ذاتية مضادة أو ذاتية مقلوبة أو ذاتية جماعية أو وعى اجتماعى أو روح طبيعية! [ص٦٢٢].

على أننا نكاد نجد فى عرضه للوعى الأوروبى الحديث سيادة للفلسفة الظاهراتية حتى قبل ظهورها بشكل نسقى فى كتابات هوسرل. والفلسفة الظاهراتية عنده هى خاتمة المطاف فى تكوين الوعى الأوروبى، ولهذا يكاد يراها مكونًا أساسيًا فى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. فهو يجد الظاهراتية فى تفسيره للمثالية المطلقة عند نيتشة وهيجل ويرى فى الوجودية تطبيقا للمنهج الظاهرياتى فى الوجود، وهذا صحيح، وكذلك الشخصانية التى يراها حلقة اتصال بين الظاهراتية والشخصانية عند شيللر ومونييه، بل يرى فى التوماوية الجديدة ارتباطا بالظاهراتية المتأخرة عند هوسرل، وخاصة فى مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة أخلاقية صوفية روحية، بل يرى فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والتاريخى، وخاصة فى مدرسة فرانكفورت توجّها ظاهراتيا اجتماعيا وذلك فى رفضه للفكر السياسى التقليدى، ورفضه الماركسية الداروينية على حد قوله من أجل تحليل جدل اجتماعى على مستوى الإنسان، بل يرى هذه الظاهراتية فى فلسفة العلم الرياضى والطبيعى كذلك، وخاصة عند هوايتهد[ص ٤٨١]. حتى الفلسفة التحليلية التى تضم الفكر الرياضى والمنطق وفلسفة العلوم «فإنها أيضاً خرجت من ثنايا الظاهريات عند فتجنشتاين. وعلى هذا فالظاهريات عند هوسرل - كما يقول حسن حنفى - هى نهاية تكوين الوعى الأوروبى». [.....]، بل إنها

مشروع الفلسفة الأوروبية كلّها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل [ص ٤٨٨]. وهى رؤية نجدها عند الكتابات الغربية المنتسبة الى الفلسفة الظاهراتية.

والملاحظ أن تركيز حسن حنفى على الفلسفة الظاهراتية.. هو امتداد لتركيزه على الظاهرة الدينية الروحية الذاتية. فالظاهراتية كما يقول تيار إشراقى روحى ومثالية شعورية [ص٥١٣].

والواقع أننا نجد فى منهج حسن حنفى نفسه وفى توجهه الفكرى عامة، مايكاد أن يكون تطبيقا لمنهج هوسرل فى الفلسفة الظاهراتية، عامة كما سبق أن أشرنا. ولعلنا نتبين ذلك فى تفرقته بين الوعى الإسلامى والوعى الغربى التى تستند ـ فى تقديرى ـ على تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع. على أن هذا التوجه الفكرى الظاهراتى فى تأريخ حسن حنفى للوعى الأوروبى بوجه خاص، إنما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرد تأريخ غربى للوعى الغربى وإن تضمنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتراث الدينى الإسلامى. وفضلا عن هذا، فإن فلسفة هوسرل الظاهراتية هى فلسفة يقول حسن حنفى نفسه عنها أنها «إعلان الوعى الأوروبى عن نهايته». [ص٥١٨]. فكيف يتبنى حسن حنفى المبشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة بحق منهجا وفلسفة هما إعلان بنهاية وعى، أى بنهاية حضارة؟! وخاصة أنه لايطبقها على الوعى الغربى فحسب بل على الوعى الإسلامى كذلك.

هذه هى قراءة نقدية مختصرة لدعوة حسن حنفى إلى مايسميه بمدخل إلى علم الاستغراب. وفى تقديرى أن المشكلة الأساسية المنهجية فى دعوة حسن حنفى هذه بل فى مشروعه الحضارى عامة هى فى اقتصاره على قراءة الوعى فى الحضارة الإسلامية وفى الحضارة الغربية من زاوية دينية وثقافية خالصة دون مراعاة للسياق الموضوعى والتاريخى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى كل مرحلة من المراحل التى ينشأ منها وفيها الوعى، ولهذا افتقدت قراءته للوعى الحضارى الإسلامى والغربى العمق الموضوعى.

على أن المشكلة الأساسية الأيديولوجية فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» فهى فى عدم تمييزه بين الجانب الحضارى فى الغرب، والجانب الاستعمارى، فضلا عما يقيمه من ثنائية ضدية استبعادية شبه مطلقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى عصرنا الراهن. وإذا كان الطابع الدينى الإسلامى دون الجوانب الأخرى للحضارة العربية الإسلامية هو الطابع الغالب فى رؤيته الحضارية (مع خفوت الطابع القومى العربى)، فإنه فى الوقت

نفسه يكاد يجعل هذا الموقف الحضارى الإسلامى من الحضارة الغربية هو الموقف العام لبلدان العالم الثالث من الحضارة الغربية.

ولاشك فى صدقية وضرورة وجدّية الدعوة إلى تخليص ثقافتنا الإسلامية أو العربية الإسلامية أو ثقافات البلاد النامية أو العالم الثالث عامة من تخلفها وتبعيتها العاجزة للثقافة الغربية. ولاشك كذلك أن الدعوة إلى تأكيد خصوصيتنا الفكرية الذاتية - دعوة صحيحة وواجبة. على أننا لن نستطيع أن نتبين هذه الخصوصية، وأن نسعى إلى تنميتها وتعميقها إلا من خلال استيعاب تراثنا القديم كله - لاتراثنا الدينى وحده - استيعاباً عقلانياً نقدياً من ناحية، واستيعاب حضارة العصر كلّها كذلك استيعابا عقلانيا نقديا، كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل فى دراسة أخرى. على أن هذا الموقف النقدى باتجاهيْه، ليس بكاف إن لم ينبثق عن ممارسة وإجابات فكرية وعملية تنموية موضوعية إبداعية شاملةٍ تتفاعل تفاعلا إيجابيا مع واقعنا الخاص وحقائق ووقائع عصرنا الراهن. لن تتحقق ذاتيتنا وتتبلور وتتجدد هويتنا الثقافية والقومية بالاقتصار على الجانب الدينى وحده من التراث، أو باستخلاص أسس ثابتة من تراث الماضى أو تصحيح وتطوير إجاباته، ولن تتحقق بتقليد الثقافة الغربية العصرية أو برفضها. فخصوصيتنا الذاتية ليست أقنوما ثابتا، ومعادلة نهائية، بل هى مشروع مفتوح على المستقبل، دائم التطور والتجدد، وهى جزء - رغم هذه الخصوصية وبفضلها - من حضارة العصر. فليس هناك فى تقديرى حضارتان مختلفتان فى عصرنا الراهن، إسلامية أو عربية إسلامية وغربية، أو دوائر حضارية متعددة مختلفة - كما يقول أنور عبد الملك ويشايعه فى ذلك حسن حنفى . هناك ثقافات وقوميات مختلفة ولكن هناك حضارة عصرية واحدة، هى من ناحية ثمرة الثورة العلمية التكنولوجية وخاصة وسائل المواصلات والاتصالات والمعلوماتية، التى يقول عنها حسن حنفى فى نهاية كتابه أنها «ماتزال ثورة لمعلوماتٍ كمية لاكيفية، تعطى معلومات ولا تعطى علما، تجمع أخبارا ولاتضيف جديدا» [ص ٧٢٧] (دون أن يتبين ماتعنيه من ثورة معرفية وإنتاجية) ومن ناحية أخرى عولمة بل دولنة الاقتصاد التى يهيمن عليها فى الوقت الراهن النظام الرأسمالى العالمى وشركاته المتعددة الجنسية، وبخاصة الرأسمالية الأمريكية. إلا أنه برغم هذا الواقع الموضوعى العلمى والاقتصادى الذى تسعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى السيطرة عليه واستغلاله لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وطمس مختلف الخصوصيات وإزالة الحدود الثقافية والقومية وفرض مصالحها الاستغلالية ورؤيتها الخاصة للحياة، أقول: برغم هذا، فهناك خصوصيات قومية وثقافية ومصلحية داخل إطار هذا العالم الواحد الموحد موضوعيا رغم اختلافاته.

فهناك فى هذا العالم الواحد مساحة من المصالح الإنسانية المشتركة التى تتمثل فى

النضال من أجل السلام العالمى والتخلص من أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة الطبيعية والقضاء على الأمراض والمجاعات والتصحر والتخلف، وتبادل الخبرات الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والمواقف التضامنية الإنسانية. وإلى جانب ذلك ماتزال هناك مساحات شاسعة من النزاعات والصراعات وأشكال متنوعة من الاستغلال والعدوان والاستبداد والتسلط والعنصرية والاستعمار والامبريالية والصهيونية.

إنه عالم واحد زاخر بالمتناقضات والنزاعات المختلفة. ولاسبيل إلى تقسيمه وتقليصه إلى حضارتين إسلامية أو عربية إسلامية أو ثالثية أو جنوبية وأخرى غربية شمالية. نعم هناك فى ظل فشل النموذج السوفييتى للتنمية الاشتراكية، وانهيار المنظومة الاشتراكية، وفى إطار انتهاء الحرب الباردة، هذه الهيمنة الرأسمالية عامة والأمريكية والصهيونية خاصة التى تسعى لتوظيف مختلف المؤسسات الدولية، والمشروعية الدولية عامة لصالحها وضد بلدان العالم الثالث أو مايسمى ببلدان الجنوب بوجه خاص.. ولكننا لانستطيع أن نغفل مختلف التناقضات والتفجرات الأخرى فى عالم اليوم من قومية وأصولية دينية ومصلحية وأيديولوجية، بل بين دول الشمال الرأسمالى نفسه، بين المجموعة الأوروبية والمجموعة الأمريكية (والمجموعة الآسيوية حول اليابان والصين)، بل بين الغرب الرأسمالى والشرق بمفهومه الأيديولوجى، فالصراع الطبقى لم ولن يتوقف فى العالم. ولهذا فمن الواجب أن نستبصر هذا الجديد المتفجر المتخلق فى عصرنا، وأن نسعى للمشاركة الإيجابية فيه لا الانعزال عنه برؤى قومية أو دينية متعصبة ضيقة الأفق. فهناك مايمكن أن يوحد قوى وأفكاراً وفلسفات وتوجهات فى الشمال والجنوب، والشرق والغرب، بين المسلمين والمسيحيين، وبين غير المسلمين وغير المسيحيين. ومن واجبنا أن نسعى لتوسيع رقعة المصالح والنضالات الإنسانية المشتركة لا أن نقلصها ونعزل قواها الحية الفاعلة عن بعضها البعض. وعلينا أن نسعى لتضييق رقعة التناقضات والنزاعات ومحاصرة بل وهزيمة ظواهر العدوان والهيمنة والتوسع والاستغلال والاستبداد والاستعمار والعنصرية فى العالم ومع العالم ولمصلحة احترام الخصوصيات الثقافية والقومية، وانتصار وحدة العالم وأمنه وتقدمه فى الوقت نفسه، بحيث تتحول الخصوصيات الذاتية إلى جسور للتحاور والتفاعل والإغناء المشترك، ومن أجل إرساء علاقات إنسانية جديدة تستند إلى مشروعية ديمقراطية دولية حقيقية متخلّية، ومتحررة من هيمنة قطب أو أقطاب على العالم، تحترم فيها الخصوصيات الثقافية والقومية المختلفة والمتنوعة، بل تتألق وتزدهر فى مستوى معيشتها وفى حريتها وفى إنتاجها وفى فكرها وفى إبداعها. إنه التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة، والوحدة التى تزدهر بالتنوع والاختلاف.

وعلى هذا، فتقليص هذا الواقع الإنسانى الحضارى الشامل الجديد فى حضارة إسلامية أو عربية إسلامية أو فى ثالثية وأخرى غربية، يواجه كل منهما الآخر مواجهة الاختلاف المطلق والعداء، واستقطاب طاقاتنا الفكرية لإبداع علم جديد اسمه علم الاستغراب، لإقامة مركزية إسلامية أو عربية إسلامية فى مواجهة المركزية الأوروبية، هو فى الحقيقة افتقاد للرؤية الموضوعية لخريطة التناقضات والنضالات فى عصرنا، مما يفضى بنا إلى العزلة ومضاعفة تخلفنا وتبعيتنا، بل إلى مضاعفة تغريبنا تغريبا معكوسا يصبح به علم الاستغراب شكلا آخر من التغريب الحضارى باسم الاستقلال الحضارى. نعم للاستغراب إن كان مواصلة لقراءتنا العقلانية النقدية للتراث الغربى فى مختلف مجالاته لا فى الفلسفة فحسب، بل فى الأدب والفن واللغة والعلم والرياضيات والتكنولوجيا، قراءة نتعرف بها عليه، ونمتلكه معرفةً وتمثلاً إيجابيًا ونكون مؤهلين للإضافة إليه بخبراتنا التراثية والمتجددة وبفاعليتنا وإنتاجنا وإبداعنا. ليست مسألة استعلاء حضارى أو ثقافى أو دينى، أو مسالة تكبر وتكابر، وإنما مسألة فعل وإضافة إلى تراث الماضى، وفعل وإضافة ومشاركة فى حضارة العصر بما يحقق تطويراً وتنمية لذاتيتنا ولحضارتنا المشتركة.

عذراً لهذه الانعطافة ذات الطابع السياسى. فالحديث عن الاستغراب والدعوة إليه عند حسن حنفى، هو فى الحقيقة دخول مباشر فى الهم السياسى المباشر رغم طابعه الفكرى النظرى.

كلمة أخيـــرة

تمنيت لو استكمل حسن حنفى مشروعه الثلاثى الجبهات وانتهى من كتابة جبهته الثالثة، جبهة الواقع والتفسير كما يقول. فلعلنا نجد فى هذه الجبهة الثالثة توضيحا لبعض ما اختلفنا معه فى الجبهتين السابقتين، أو تصحيحا لما قد يكون قد تورطنا فيه من أخطاء فى نقدنا لمشروعه فى هاتين الجبهتين. على أن الذى لاشك فيه، أن مشروع حسن حنفى رغم اختلافنا معه يعبر عن ثلاثة توجهات أساسية لا مفر من الانشغال بها ومعالجتها - وإن اختلفنا معه فى منهج المعالجة - إذا أردنا تحقيق تنوير حقيقى أصيل فى فكرنا العربى المعاصر: الأول هو نقدنا العقلانى لتراث الماضى، والثانى هو نقدنا العقلانى للتراث الغربى، والثالث هو تحليل واقعنا الموضوعى وتفسيره تمهيداً لتغييره، وتنميته تنمية ذات عمق روحى.. أخلاقى.. اقتصادى.. اجتماعى.. ثقافى شامل.

على أن حسن حنفى فى نقده لتراث الماضى، وقف فى نقده عند محاولة إعادة بنائه،

حتى تتحقق له بهذا إعادة بناء الموروث الثقافى الراهن كما أشرنا من قبل، باعتبار أن هذا الموروث الراهن، هو مخزون نفسى متراكم من تراث الماضى. فنقد تراث الماضى وتجديده وفق حاجات العصر هو تجديد لهذا الموروث، بحيث يكون قادرا على إعطاء تصور علمى للعالم، وتوجهات ودوافع للسلوك «الوطنى» كما يقول حسن حنفى [ص٩٣]. إن حسن حنفى بدلا من أن يجدد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة عن الأسئلة الراهنة لمجتمعنا ولعصرنا، احتفظ بأسئلة التراث القديم كما هى وحاول أن يجيب عنها إجابة عصرية وإن تمسك أحيانا ببعض الإجابات الفلسفية مثل قضية «الاستحقاق»، أى استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى، ومثل تبنيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنواً للمعجزات. وهكذا لم يخرج من إسار الماضى، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته واختلافه مع تراث الماضى، ومحاولة إقامته على أرض إنسانية، فإنه ظل فى إطار سلفية أسئلة الماضى وبعض إجاباته.

إن الموقف من التراث القديم - فى تقديرى - ينبغى أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقداً عقلانيا فى إطار ملابساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة، مستعينين - بغير شك - بمناهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد يبدأ بالاستيعاب النقدى العقلانى لتراث الماضى واستخلاص واستلهام الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته. فبهذا يمكن أن نجدد الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

وأيا كان الأمر، فإن نقدى لمشروع حسن حنفى الحضارى هو جزء من اجتهاداتنا الفكرية المشتركة جميعا، لنتلمس الطريق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين فى إطار عصرنا الراهن، فنقدى له هو استمرار له واستلهام منه، وهو نقد لا يقلل بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة عناية شاملة لتراثنا الأصولى القديم وللتراث الفلسفى الغربى ومن عمق وجدية وطموح وطنى وقومى وإنسانى نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جليلة إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربى الإسلامى كله.

وتأسيسا على هذا أقيم اختلافى المنهجى والموضوعى مع النقد الذى وجهه جورج طرابيشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث». إلى مشروع حسن حنفى الحضارى بوجه خاص.

(٤)
جلسة تحليل نفسى
مع الخطاب العربى المعاصر

لعل مشروع حسن حنفى الحضارى لم يتعرض لنقد أعنف من ذلك النقد الذى وجهه إليه چورج طرابيشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسى لعصاب جماعى» (رياض الريس للكتب والنشر. لندن) على أنه إذا كان هذا الكتاب يركز فى جانبه الأكبر على تشخيص ما يسميه ازدواجية العقل فى كتابات حسن حنفى، فإن القسم الأول منه يمتد إلى الخطاب العربى المعاصر عامة، فيعقد معه جلسة تحليل نفسى تكاد أن تكون مقدمة تمهيدية للتطبيق التفصيلى على فكر حسن حنفى. والكتاب يستند منهجيا على التحليل النفسى الفرويدى أساسا، وإن انفتح - كما يقول طرابيشى نفسه - على التأويل اليونجى والتأويل الذى طوره جيرار ماندل (ص ٩) وهو يشير كذلك إلى المدرسة ما بعد الفرويدية، وإن كنت أرى أنه لم يستفد من هذه المدرسة وخاصة فى تجليها عند ايريك فروم وهربارت ماركيوز، فضلا عن تجاهله تماماً للإضافات الجديدة للمدرسة التحليلية النفسية الفرنسية التى أسسها «لاكان» ولهذا تكاد الجلسة أن تكون جلسة تحليل نفسى تغلب عليها المنهجية الفرويدية التقليدية.

وللطرابيشى مؤلفات سابقة عديدة استخدم فيها التحليل النفسى الفرويدى فى دراسة بعض الأعمال الأدبية. على أن كتابه هذا الذى يحلل فيه مواقف الفكر العربى المعاصر من التراث، فإنه يكاد أن يكون من أكثر كتبه عمقا وإحاطة بموضوعه. وهو بغير شك ثمرة جهد كبير فى حصر مختلف المعطيات التى يبنى عليها استخلاصاته النهائية. ولهذا قد يكون من الضرورى أن نبدأ بقراءة هذا القسم الأول من كتابه قبل الانتقال إلى تحليله التطبيقى السريرى على كتابات حسن حنفى. وهو فى نهاية هذا الجزء الأول يقول - بعد نقده

للمعالجات الأيديولوجية للتراث وبرغم حرصه على علمية منهجه - بأن «تحليلنا نفسه مسكون بهاجس إيديولوجى، وهو ما يجعل تحليلنا النفسى قابلا للتحليل» (ص٨٢) على أننا لن نقوم بتحليل تحليله بحسب منهجه النفسى، وإن استفدنا منه جزئيا لبيان بعض جوانب قصوره.

يقتصر هذا الجزء الأول من كتاب طرابيشى على تشخيص الخطاب العربى المعاصر الذى أنتج نفسه ويعيد إنتاجه منذ هزيمة يونية - حزيران - عام١٩٦٧، وهو فى الحقيقة يفرق بين ثلاث مراحل للخطاب العربى. المرحلة الأولى هى مرحلة الخطاب النهضوى من ١٧٩٨-١٩٣٩، والخطاب العربى الحديث غداة الحرب العالمية الثانية ثم الخطاب العربى المعاصر منذ هزيمة يونية حتى الآن. وهو يقيم تفرقة قاطعة بين الخطابين السابقين على هذا الخطاب المعاصر. فالخطابان السابقان يحملان - كما يقول - قدراً من العقلانية فى إطار التوفيقية بين التراث والتحديث، أو بين الأصالة والحداثة، على حين أن الخطاب المعاصر - كما يذهب طرابيشى - هو خطاب رافض للتحديث يقطع قطيعة مطلقة معه ومع العصر كله، ويرتد إلى الماضى وإلى التراث وحدهما، متخذاً منها نقطة معيارية ثابتة للسلوك والتقييم٠٠٠٠ ولهذا فهو خطاب عصابى من حيث أن العصاب بالتعريف الذى يتبناه عن فيليب رييف هو عجز الإنسان عن الافلات من قبضة الماضى ومن عبء تاريخه (ص١٣). أو هو - كما يقول طرابيشى نفسه - كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعا منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، والعقدة التى ينتظم من حولها العصاب الجماعى العربى هى عقدة التثبيت على الماضى (ص١٠) . لما كانت هذه العقدة ذات طبيعة نكوصية، فلابد من تحديد اللحظة التاريخية التى أتاحت الفرصة لاشتغال آلية النكوص. وهو يرى - كما سبق أن ذكرنا - أن هذه اللحظة هى هزيمة يونية. لقد كانت صدمة اللقاء مع الغرب فى القرن التاسع عشر ذات مفعول إيقاظى تنبيهى للفكر العربى، أما هذا اللقاء الذى تمثل فى هزيمة يونيه ٦٧، فكان له وما يزال مفعول تنويمى تخديرى وتحولت به الصدمة إلى «رضة» TRAUMA أى إلى ما يشبه التجمد والتوقف عن الفعل والتفكير. وهكذا بعد أن كان اللقاء مع الغرب حافزا على التغيير أو مهمازا، تحول إلى تثبيت، أى إلى لجام. وهكذا كذلك تمخض الأمر عن «عصاب جماعى تظاهرت أولى أعراضه - وما تزال - فى شكل وعى مُدمَّر ومُلغى فى أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة فى إنتاج الوعى أى الإنتلجنسيا (ص١١) وهذه الأوساط هى أوساط الفكر السلفى التى تتنوع تجلياته رغم وحدة سلفية فهى تضم السلفى التقليدى مثل أنور الجندى، والسلفى التطهرى مثل عبد الحليم عويس والسلفى القومى مثل عبد الله عبد الدايم، والسلفى المحدث أو الوطنى مثل طارق البشرى والسلفى المتنور مثل محمد عمارة. والسلفى الخالص أو السياسى مثل

راشد الغنوشي والسلفي اليساري مثل حسن حنفي وغيرهم . على أن خارج هذه التسميات التي يحددها طرابيشي، نجده يضم أسماء أخرى بناء على مواقفهم ذات الطابع السلفي العام أو الجزئي أو المرحلي مثل أنور عبد الملك الذي يسميه رائد المركزية الحضارية الشرقية، ومثل عصمت سيف الدولة الذي يعده ممثلا للاتجاه القومي الإسلامي، ومثل برهان غليون الذي يطلق على فكره اسم السلفية الشعبية، ومثل محمد عابد الجابري الذي يصف فكره بالعقلانية المعتدلة والذي يتعقبه بالنقد في أكثر من موضع من هذا الجزء الأول من كتابه. على أن الغريب أن يغفل طرابيشي عن واحد من أبرز من يتجلى في كتاباته ومواقفه الطابع الإطلاقي للارتداد إلى الماضي، وبالتالي النموذج الصارخ الذي يحدده طرابيشي للعصابية هو شكري مصطفى أمير جماعة التكفير والهجرة ولعل كتابه المخطوط «التوسمات» بوجه خاص أن يكون وثيقة بيّنه بذاتها على ذلك، فضلا عن بعض كتابات جماعات الجهاد.

على أنه برغم مايوجهه طرابيشي إلى هؤلاء جميعا - بنسب مختلفة - من اتهام بالارتداد إلى التراث والتثبيت على الماضي، بما يعني - بحسب التعريف - أن خطابهم خطاب نكوص عصابي جماعي، فإنه في نهاية هذا القسم الأول من كتابه يحرص على تأكيد أن تحليل الخطاب العربي لايعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي، فهذا الخطاب لا شخصي، ويتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي وله معقوليته الخاصة ومنطقه القائم بذاته وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي.... يبد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي وعصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعا إلا إذا أقيم البرهان عليه حالة. (ص٧٣)، وهذا مايسعى طرابيشي إلى تحقيقه في القسم الثاني من كتابه بتحليل حالة «الحالة السريرية» المحددة التي تقدمها كتابات حسن حنفي.

والواقع أن ما يسميه طرابيشي بالارتداد إلى التراث وإلى الماضي أو بالموقف التثبيتي أو حتى بالعصابية الجماعية، من التعسف أن نؤرخ له بهزيمة عام ١٩٦٧، وأن نقيم بينه وبين الخطاب النهضوي أو الحديث قطيعة كاملة. إن طرابيشي يميز هذه المرحلة العصابية من الخطاب العربي، على حد تعبيره - بأنها عزوف عن التعرف على الواقع ومواجهته، وإلغاء للعقل النقدي والعدول عن التعاطي الواقعي العلمي مع العالم إلى التعاطي السحري والاستعاضة عن الحقائق بالاستيهامات وعن الأشياء بالألفاظ، وهي في الحقيقة سمات ما أكثر ما نتبينها في كثير من المواقف والكتابات والتصريحات الرسمية قبل هزيمة يونية ٦٧. وما أكثر ما نتبين الدعوة السلفية المطلقة في مواقف وكتابات قبل هذا التاريخ. كذلك وحسبنا أن نشير إلى كتابات حسن البنا والكتابات الإخوانية عامة ولعل نموذجها الصارخ هو كتاب

«معالم فى الطريق» لسيد قطب. ولهذا فإن هذه التوجهات الفكرية اللاعقلانية واللانقدية واللاموضوعية قد تكون من العوامل التى أفضت إلى الهزيمة، وليست نتيجة لها، دون أن يقلل هذا من أثر الهزيمة فى تفاقم هذه التوجهات، إلى جانب بروز عوامل جديدة فى الواقع السياسى والاجتماعى المصرى خاصة مثل الانقلاب على المشروع القومى، والتحولات الانفتاحية الاقتصادية والسياسية على الغرب الرأسمالى.

على أن التعميم الشامل للخطاب العربى المعاصر بأنه خطاب نكوصى إلى الماضى، وبالتالى هو تعبير عن عصابية جماعية، هو فى الحقيقة تعميم يتجاهل تماما كل ما أفرزته الهزيمة رغم سلبيتها الفاجعة وبسببها من ردود فعل إيجابية سواء على المستوى الفكرى والأدبى مثل الكتابات النقدية العقلانية للعظْم وحسين مروة وطيب تيزينى ومحمود إسماعيل وعبد الله العروى وعابد الجابرى، والإبداعات الشعرية والقصصية والروائية والمسرحية والموسيقية العديدة، فضلا عن آلاف المثقفين العرب الذين عرفتهم السجون العربية والإسرائيلية وشربت أجهزة تعذيبها من دمائهم. ولكن طرابيشى يقف عند فؤاد زكريا وحده - مع تقديرى له - معتبرا إياه المحامى الأخير للنزعة العقلية الطليقة فى الخطاب العربى المعاصر.

وإلى جانب ردود الفعل الفكرية والأدبية والفنية هذه، هناك كذلك ردود الفعل العملية والنضالية التى تمثلت فى اشتعال الثورة الفلسطينية وتصاعدها وبداية حرب الاستنزاف بعد بضعة أشهر من الهزيمة، هذه الحرب التى كانت إرهاصا لحرب ٧٣ بصرف النظر عما انتهت إليه من نتائج سلبية سياسية. وفى تقديرى أن اتخاذ طرابيشى هزيمة ٦٧ نقطة فارقة فى تاريخ الفكر العربى المعاصر واعتبار أن هذه الهزيمة بمفعولها الرضّى - كما يقول - هى التى أمرضت الوعى العربى وخطابه معا، وتجاهله لتلك المعطيات التى أشرت إليها، إنما يهدف بهذا إلى محاولة إضفاء مصداقية علمية على وصفه للفكر العربى المعاصر بأنه فكر عصابى جماعى، بما يبرر استخدامه علم النفس الفرويدى لتحليل هذا الفكر لا فى مستواه العقلانى المنطقى وإنما فى مكوناته اللاشعورية وتياراته التحتية، وذلك فى مواجهة المشروعات النقدية الأخرى لتحليل النزعات الفلسفية العربية، أو لتكوين العقل العربى وبنيته أو لدراسة الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية العربية التى برزت فى كتابات العديد من المفكرين العرب المعاصرين بعد هزيمة يونية ٦٧ بوجه خاص.

والحق، أنه إذا كان طرابيشى يتهم نقد الجابرى للخطاب العربى باللاتاريخية لأنه يفسر مرض الخطاب المعاصر بأنه امتداد لمرض العقل العربى عامة. فإن طرابيشى يسقط فى

اللاتاريخية كذلك باقتصاره تحليل الفكر العربى على تحليل مكونات اللاشعور وإغفال كل العوامل الموضوعية الأخرى.

والتاريخية - فى الحقيقة - ليست تحقيبا لمرحلة أو تحديدا برضّة أو بعلة معينة، أو بلحظة زمنية تؤرخ لظاهرة ما، إنما هى كشف لصيرورة التصارع والتفاعل بين العوامل المختلفة التى تشكل ظاهرة من الظواهر فى صيرورتها الزمنية وسياقها الكلى.

إن هزيمة ٦٧ عند طرابيشى، وإن تكن هزيمة شاملة ونهائية للأمة العربية فى مواجهة إسرائيل، فإنها فى المحل الأول هزيمة لعبد الناصر. ولما كان عبد الناصر يمثل القدرة الفالوسية «أى القضيبية» للأمة العربية، فإن هزيمته تعنى إخصاءه، أى إخصاء الأب لأبناء هذه الأمة العربية، إن إسرائيل كما يقول طرابيشى لم تقم بخصى الأب عبد الناصر «فحسب، بل قتلته أيضاً، أو لم تترك له خياراً آخر سوى أن يموت قهرا«ص٢٦» . إن موت عبد الناصر كما يقول طرابيشى ترك جماهيرالأمة، أى ملايين الأبناء الذين ثملوا فى يوم من الأيام بنشوة التماهى مع الصوت الفالوسى الأبوى لا فى حالة يتم فحسب، بل كذلك فى حالة إحباط وذعر وتجرد أنثوى من السلاح فى مواجهة الأنثى الشرسة الذكرية فى عدوانيتها، والذكرية فى سلاحها التى اسمها إسرائيل ص (٢٨ - ٢٩) وأن تكون إسرائيل قد قتلت الأب، بعد إخصائه وهو يمثل قامة عبد الناصر، فإنه لا يبقى أمام الأبناء فى مواجهة عضوها التكنولوجى سوى ان يلوذوا بحمى أب أكثر تجذرا فى الاستمرارية التاريخية، وأكثر ثباتا فى ليل العصور، وعلى هذا النحو أخذت فى الاشتغال آلية النكوص إلى التراث بوصفه أبا رمزيا حاميا «ص ٢٦» ولقد لعب الحنين إلى أب حام دوره - كما يقول طرابيشى - فى ماشهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات «...» لإعادة تقويم دور الدولة العثمانية باعتبارها فى المقام الأول دولة حامية (ص ٢٨) وهكذا يخلص طرابيشى إلى أن العودة إلى التراث أو إعادة تقييم العلاقة مع الدولة العثمانية ليست إلا عملية لا شعورية للبحث عن بديل عن الأب المخصى أو المقتول، أى البحث عن حماية موهومة ولهذا فمن الممكن تأويل كل موجة السلفية التى إنزاحت فى أعقاب الهزيمة الحزيرانية - كما يقول طرابيشى - على إنها فعل لواذ بحمى ذلك الأب المعنوى الكبير الذى اسمه التراث ولاسيما فى الوجه المحاط منه بهالة الدين «ص ٣٤» .

وينتقل طرابيشى من مجال التفسير بالرمز الجنسى إلى المطابقة بين الارتداد إلى التراث والارتداد إلى مرحلة الطفولة - فالمثقف العربى - كما يقول - يعزو إلى التراث - بصفته غير شخصى - كلية قدرة سحرية، مطابقة لتلك التى يعزوها الطفل إلى الراشد، أى إلى الأب الشخصى سواء كان واقعيا أو متخيلا (ص٣٠) وكما أن الكحول هو حليب الراشد - كما يقول

جيرار ماندل - فإن طرابيشى ينقل الأمر إلى التراث فيقول بأن التراث هو كحول المثقف العربى أو حليبه، إذا شئنا - كما يقول - استخدام تعبير أشف عن الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التى أسلم منتج الخطاب العربى نفسه إليها (ص٣١) على أن طرابيشى لا يكتفى بالدلالة النكوصية الطفلية للخطاب العربى المعاصر، وإنما يؤكد كذلك طابعها العصابى وذلك استنادا إلى ما يتبينه فى هذا الخطاب من مركزية أنوية وإلى ما يقول به بياجيه عن الطابع المركزى الأنوى عند الطفل، إنه يطابق بين المركزية الأنوية فى الفكر العربى، وهذه المركزية الأنوية التى يقول بها بياجيه فى تشخيصه لسيكلوجية الطفل. وينتهى من هذه المطابقة إلى أنه لما كان « النكوص كعرض عصابى هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بآلية لا شعورية نحو طور تم قطعه من النمو، فإن إحياء المركزية الأنوية فى الخطاب العربى المعاصر يمكن أن ينهض دليلا إضافيا على عصابية هذا الخطاب» (ص٤٣).

ولاشك فى صحة ما يشخصه طرابيشى فى بعض تجليات الخطاب العربى السلفى، وليس فى كل خطاب سلفى، كما أنه ليس فى الخطاب العربى المعاصر عامة. ففى النماذج السلفية المغرقة المتزمتة التى أحسن طرابيشى اختيار أبرزها، نجد الدعوة إلى القطيعة مع حضارة العصر، وفك الارتباط مع علومه وعلمانيته، كما نجد استشراء المركزية الذاتية، والتثبيت فى الماضى إلى حد الجمود المطلق والظلامية. ومن حق الدراسات التحليلية النفسية ومن واجبها أن تقوم بدراسة هذه الظواهر المتعصبة من الفكر الدينى أو القومى بحسب مناهجها الخاصة. على أن الوقوف عند هذه المنهجية التحليلية النفسية لا تفضى وحدها إلى رؤية موضوعية شاملة لحقيقة هذه الظواهر، وإن تلمست بعض مكوناتها وعواملها ودوافعها الباطنية. ولاشك أن هناك مكونات وعوامل ودوافع ومؤثرات ذاتية باطنية فى مختلف أشكال السلوك الفكرى والعملى ولكنها ليست كافية وحدها لتفسير آليات هذه الظواهر أو لتحديد أساليب ناجحة للعلاج.

فهناك العديد من العوامل والمؤثرات الخارجية الأخرى والتى تتفاعل مع المكونات والدوافع الباطنية بل لعل معطيات التحليل النفسى ومناهجه العلاجية أن تكون هى نفسها قابلة لتكريس الأوضاع السائدة المتخلفة، وتثبيتها باسم مبدأ الواقع واتهام كل دعوة للتغيير الجذرى أو الثورى بالمرضية والانحراف عن هذا المبدأ، فلا فرق عند بعض هذه النزعات التحليلية بحسب هذا المبدأ بين المريض النفسى أو العقلى، والمناضل الثورى الرافض للواقع والساعى إلى تغييره، والمجرم العريق فى الإجرام المتمرد بطريقته ولأسبابه الذاتية على قوانين الواقع السائدة، بل لعل معطيات التحليل النفسى - كما يؤكد طرابيشى نفسه - أن تكون قابلة هى أيضاً للتوظيف توظيفاً نكوصياً وهو يؤكد هذا فى تعليقه النقدى على موقف على

زيعور فى كتابه «الخطاب التربوى والفلسفى عند محمد عبده» الذى يدين فيه الشيخ محمد عبده وأتباعه وعصر النهضة عامة باعتبار أن فكرهم فكر مهجن بالمشروع الغربى (ص٥٣) . حقا إن البعد النفسى يعد أساسيا من أبعاد الظواهر والتوجهات الاجتماعية والفكرية، ولكنه ليس كافيا وحده فى تفسير هذه الظواهر أو فى معالجتها. وعندما يسأل طرابيشى فى نهاية القسم من كتابه عن مدى مطابقة منهج علم النفس التحليلى لموضوعه ومدى مطابقة الخطاب العربى المعاصر لهذا المنهج، لا يمكن أن تكون الإجابة بالسلب. فمن حق التحليل النفسى ومن واجبه كما ذكرنا أن يجتهد فى دراسة مختلف الخبرات الإنسانية وتحليلها بحسب منهجه الخاص. على أن السؤال الحقيقى ليس هو السؤال الذى يثيره طرابيشى وإنما هو التساؤل عن الحدود المعرفية لهذا التحليل النفسى ومدى قيمته الموضوعية فى إضاءة الدلالات الخاصة بالدراسات التراثية وبالمواقف المختلفة من التراث. إن التراث مكون أساسى من مكونات الثقافة العربية القومية . بل هو كما يؤكد طرابيشى نفسه «مقوم من مقومات الهوية بل واجهتها الدفاعية. (ص٨٢) . غير أن العودة إلى التراث تخضع لعوامل عديدة ذاتية وموضوعية، سياسية واجتماعية، وطنية وقومية، وتتجلى فى مواقف مختلفة تعبيرا عن الهوية وتأكيدا لها فى مواجهة الآخر وخاصة فى لحظات الأزمات والتوترات وتعرض الذات القومية لأخطار داخلية أو خارجية، ولهذا فإن الاقتصار على تفسير هذه العودة إلى التراث بمكونات اللاشعور هو تفسير ضيق وقاصر. وما قدمه طرابيشى فى هذا القسم من كتابه من تحليل نفسى سريرى للفكر العربى المعاصر يتضمن ـ موضوعيا ـ طمسا للدلالة التاريخية والاجتماعية والقومية للمواقف المختلفة من التراث ولا يفضى إلى وضوح موضوعى لأساليب العلاج لهذه الظواهر النكوصية، اللهم إلا بالتوصيات والدعوات التنويرية المجردة. ولقد قام طرابيشى ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بتصنيف المواقف السلفية المختلفة من التراث، ولاشك أن هذا الاختلاف يعكس اختلاف العوامل والشروط التى أفرزت هذه المواقف. وهى عوامل وشروط ذاتية وموضوعية معا، مما يكشف مرة أخرى عن عجز التحليل النفسى وحده عن تفسير هذه الاختلافات، فليست كل عودة سلفية إلى التراث تعبر عن نكوص أو عصاب مرضى، ففى بعض الخبرات التاريخية، قد تصبح هذه العودة موقفا إيجابيا. ولعل التجربة السلفية فى المغرب فى بدايتها أن تكون تعبيرا عن ذلك. ولهذا تختلف دلالات المواقف السلفية باختلاف الملابسات الوطنية والاجتماعية واللحظات التاريخية دون إلغاء مقوماتها الذاتية الفردية الخاصة. ولاشك أن العقلانية والرؤية الموضوعية لوحدة الحضارة الإنسانية والديمقراطية وتنمية الثقافة القومية فى غير انعزال وانقطاع عن ثقافة العصر، وسيادة روح النقد وتنمية القدرات الإنتاجية والإبداعية، وروح التغيير والتجديد،

وبوجه خاص، توفر مشروع تنمويّ اجتماعيّ قومي شامل هي الركائز الأساسية لمواجهة المواقف السلفية النكوصية الظلامية التي أخذت تتحول في بعض بلادنا العربية إلى قوى متعصبة إرهابية مدمرة، ولقد أشار طرابيشي في نهاية هذا القسم من كتابه إلى بعض هذه التوجهات العقلانية الضرورية التي ينبغي أن تتبناها وتتسلح بها الإنتلجنسيا العربية، والتي يعدها بدائل عن تلك المواقف النكوصية العصابية. وهي بدائل شعورية عقلانية واعية ناجعة ولكن لاسبيل إلى توفيرها وتحقيقها في ضوء تحليله النفسي المقتصر على اللاشعور التحتي الباطني للفكر العربي المعاصر، بل لعل الاقتصار على هذا الجانب النفسي اللاشعوري ألا يخفي ويطمس، فحسب، العوامل الموضوعية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكامنة وراء هذه التوجهات السلفية، بل أخشى أن أقول أنه يكشف عن أن طرابيشي نفسه يتبنى في تشخيصه للظاهرة السلفية منهجا نكوصيا. يقول طرابيشي نقلا عن جيرار ماندل: إن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها النكوص الطفلي، هو النكوص من السياسي إلى النفسي، وأن التعبير السيكلوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرضي يدل على عدم نضج المستوى السياسي (......) فإنه يكون مباحاً لنا - حيثما عاود المخطط العائلي ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضا عن المخطط السياسي والطبقي - الكلام عن نقص في النضج وعن تشبث أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يعقل موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات الأب أو الأم أو الأخ (ص٣٤) ويقول الطرابيشي نفسه والحال أنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص - لا تخفي نفسها - من السياسي والاجتماعي إلى النفسي، والبدني، ومن المعرفي إلى الجنسي (ص٤٠).

وتأسيسا على هذين النصين وهناك غيرهما، فإن اقتصار طرابيشي على دراسة الفكر العربي المعاصر دراسة تغفل تماما البعد الاجتماعي والطبقي والسياسي والابستمولوجي والواقعي، ويقتصر على الجانب السيكولوجي، مستعينة بمفردات التصور الطفلي للعالم كالأب والأم، والتمايزات الجنسية في الذكورة والأنوثة، هو في الحقيقة - مستخدما منهج التحليل الذي يتبناه طرابيشي نفسه - نكوص منهجي في الدراسات التراثية يفضي إلى قصور معرفي بالضرورة عن إدراك حقيقة المنازعات في حياتنا الاجتماعية والقومية العربية. وحاشاي أن أقول أنه دليل على عرض مرضي أو عدم نضج في المستوى السياسي كما يقول النصان معا!

ولأكتفِ بمثال واحد على كثرة الأمثلة. ينقل طرابيشي عن طارق البشرى قوله: «نحن مضطهدون مغزوون مقتحمون في ديارنا»، والمقصود من ظاهر النص ومن باطنه هو انعدام

الديمقراطية فى بلادنا وتبعيتنا وسيطرة الغير على خصوصيتنا الذاتية على اتساع ماتعنيه هذه الخصوصية الذاتية من مصالح وقيم مجتمعية إلى غير ذلك. ويعلق طرابيشى على هذا النص قائلاً بحسب تفسيره اللاشعورى: «والمفعولية أى التأنيث بالنسبة إلى اللاشعورية هى التى يجرى بها تعقل وجود الذات فى مواجهة الأخر (ص٤١)». وما أكثر الأمثلة التى ينقلها طرابيشى من المنازعات والصراعات الاجتماعية والفكرية والسياسية إلى الجوانب النفسية والجنسية. وقد يكون لها ما يبررها فى إطار المنهج الذى اختاره ولكنها فى إطار مفهوم النكوص الذى عرض له، وفى إطار حقائق الواقع الحى الذى نحياه تعد نكوصا منهجيا وقصورا معرفيا.

إن هذا على أية حال لايقلل كما سبق أن ذكرت فى البداية ـ من العمق والإحاطة التى تتميز بها تحليلات طرابيشى فى هذا الكتاب. وأيا ما كان اختلافنا معه منهجيا ومعرفيا فهو بغير شك يقف مع كل قوى الاستنارة والعقلانية العربية، فى مواجهة الاتجاهات الظلامية التى تكاد تعصف بالجهود الفكرية والقيمية والعملية التى تسعى للخروج بأمتنا العربية من أوضاعها المتردية الراهنة.

وعذرا إن تأخرنا طويلا عن جلسة التحليل النفسى السريرى التى يكابدها مشروع حسن حنفى فى القسم الثانى من الكتاب.

(٥)
حول ازدواجية العقل
فى كتابات حسن حنفى..

بعد أن قام جورج الطرابيشي - فى الجزء الأول من كتابه «المثقفون العرب والتراث - التحليل النفسى لعصاب جماعى» بتحليل الفكر العربى المعاصر تحليلا نفسيا فرويديا، راح يكرس بقية كتابه لتحليل كتابات حسن حنفى وهكذا تتمدد أمامنا كتابات حسن حنفى ليجرى عليها طرابيشى التحليل والتشخيص. ومنذ البداية يحدد لنا طرابيشى الظواهر التشخيصية لهذه «الحالة» الفكرية، فأول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر فى كتابات حسن حنفى - على حد قوله - هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسها. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدى رأيا إلا ليقول عكسه (ص١٠٥). إن التناقضات أو وحدة الأضداد « هى المناخ العام الذى تسبح فيه كل كتابات حسن حنفى (نفس الموضع)، بل هى التى تصنع وحدة شخصية حسن حنفى ككاتب ومفكر، فحسن حنفى يفكر بواسطة المتناقضات. على أننا لانجد هذا التناقض أو التضاد فقط بين مؤلف وآخر أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكرى (.....) بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، أحيانا بين صفحات الفصل الواحد دون أى اعتبار للفاصل الزمنى (نفس الموضع)، فهناك تناقضات فى مختلف مواقفه الفكرية، سواء فى الموقف المنهجى أو الموقف من القضايا أو الموقف من الوقائع أو النصوص أو الأشخاص. ويقدم لنا طرابيشى أمثلة لكل حالة من حالات التناقض هذه، مستمدة من مختلف كتب حسن حنفى باستثناء كتابه الأخير «علم الاستغراب» ، وإن استفاد من بعض مقالات حسن حنفى التى كانت إرهاصا بهذا الكتاب. وإذا كنا نختلف مع المنظومة الفكرية لحسن حنفى رغم تقديرنا لما فيها من جدية وعمق وإحاطة واستنارة - كما سبق أن عرضنا - فإننا فى هذا المقال نختلف كذلك مع طرابيشى فى تشخيصه لهذه المنظومة، مستفيدين فى

نقدنا لهذا التشخيص لتعميق فهمنا لفكر حسن حنفى نفسه.

ولسنا نختلف مع طرابيشى حول ما فى كتابات حسن حنفى من تناقضات. ولكن القضية ليست فى رصد التناقضات فى ذاتها، وإنما فى تحديد دلالتها المفهومية حتى يكون تشخيصنا لهذا مستندا إلى معيار سليم من الناحية المنهجية، على أن طرابيشى يبدأ بتأكيد التناقض فى فكر حسن حنفى دون أن يحدد لنا مفهوم التناقض عنده ومعيار الحكم بالتناقض فى نسيج فكر حسن حنفى. وللتناقض فى الحقيقة أكثر من مفهوم. فهناك المفهوم الصورى الأرسطالى، وهناك المفهوم الجدلى، وهناك التناقض بين الجزئى والكلى فى منظومة عامة، وهناك التناقض التكميلى كما تقول به بعض الظواهر الفيزيائية وهناك التناقض بين النظر والعمل، بين خطاب التجريد الفكرى وخطاب التحريض العملى، وهناك التناقض المقصود الذى يعبر عن التقية إلى غير ذلك. لا يحدد لنا طرابيشى مفهومه المعرفى للتناقض، وإنما يدخل مباشرة فى رصد مطول للمتناقضات الحنفية، لينتهى بعد هذا الرصد إلى تحديد وظيفتها النفسية فى فكر حسن حنفى على النحو التالى: «إنه شكل التفكير النكوصى (يقصد الارتداد إلى مرحلة الطفولة)، بينما الهلوسة هى مضمونه - فبالهلوسة يمكن فعلا أن يكون - أ - هو غير - أ - وعكس ألف» (ص١٣٨)، ويتساءل طرابيشى : ولكن ما الهوسة ؟. ويجيب: «أليست هى قراءة رغبية للواقع، فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو ما تريد أن يكون أو لا يكون. الهلوسة ليست ضربا من المعرفة، بل إضراب بالأحرى عن المعرفة (.....) الهلوسة إذن تؤدى وظيفة التناقض (.....) ومن هنا - كما يقول طرابيشى - قراءة جميع المتناقضات التى رصدناها قراءة جديدة. فما هو متناقض هو مرئى بعين الرغبة. (ص١٣٩)، ومن هذا النص نتبين أن مفهوم التناقض عند طرابيشى دون أن يصرح .. هو المفهوم المستمد من المنطق الصورى الأرسطالى، منطق الهوية.. ولعل هذا - فى تقديرى - أن يكون مصدر القصور فيما يوجهه طرابيشى من نقد إلى فكر حسن حنفى، ومن مناقضة شكلية فى كثير من الأحيان لهذا الفكر الذى قد لا يصلح المنطق الصورى معيارا منهجيا لتشخيصه والحكم عليه. بل لعل هذا ما حدا طرابيشى فى أجزاء متقدمة من كتابه إلى الخروج نسبيا عن منطق التشخيص الصورى للمتناقضات والقول بتغير وتعدّد الأطوار، والتغير والانقلاب فى فكر حسن حنفى، وتحوله نتيجة لهذا من التشخيص المرضى للتناقض، إلى تأكيد ضرورته لضمان وحدة الشخصية.

ونعود إلى التناقضات التى قام طرابيشى برصدها لاختبار حقيقتها. والمنهج الذى اختاره طرابيشى فى البداية للكشف عن التناقضات هو منهج مقابلة، نص بنص فى إطار قضية محددة. وفى ضوء المنطق الصورى من الطبيعى أن يبدو التعارض صارخا، ولكننا لو وضعنا

النصين فى إطار السياق العام لفكر حسن حنفى - مهما كان اتفاقنا أو اختلافنا معه - فلربما أفضى هذا إلى تفسير التناقض بينهما تفسيرا مختلفا لا يتضمن الحكم بعصابية هذا الفكر أو فصاميته كما ينتهى تحليل طرابيشى له، ومع ذلك وفى إطار المنطق الصورى نفسه، قد نجد فى الأحكام بالتناقض بين بعض النصوص أخطاء فى الفهم وربما فى النقل وأكتفى بمثالين:

فى المثال الأول: يسوق طرابيشى عبارة من كتاب حسن حنفى: «فى الفكر الغربى المعاصر» يقول: «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحى لا تقدم فيه»، ليقابلها بعبارة أخرى مناقضة تماما تقول : «الوحى هو عامل التقدم» - من كتابه المترجم عن ليسنْج وهو تربية الجنس البشرى - ونعود إلى العبارة الأولى، فنجد أن العبارة ليست لحسن حنفى وإنما نجدها فى سياق عرض حسن حنفى لفلسفة أونامونو، وهو بغير شك خطأ فى النقل، فالعبارة يمكن أن تنسب إلى فكر حسن حنفى.

والمثال الثانى: يشير فيه طرابيشى إلى تناقض - على حد تعبيره - «يصعق صعقا فى تقييم الواقعة الواحدة، والحكم عليها من حلقة واحدة بالإيجاب والسلب بين دفتى كتاب واحد، هو قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»: «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماما علم اللاهوت فى الحضارة الغربية»، (فى صفحة ٤٠) من كتاب (من العقيدة) وقوله فى الكتاب نفسه صفحة(٩١) : «والحقيقة أن علم الكلام عند القدماء علم لاهوتى بالمعنى المسيحى أى نظرية فى الله. والواقع أن القراءة المدققة تكشف عن أن العبارة الأولى تعبر عن مفهوم علم الكلام «عندنا» أى عند حسن حنفى، على حين أن العبارة الثانية تعبر عن مفهوم علم الكلام عند القدماء. فهناك اختلاف بين منظور حسن حنفى لعلم الكلام ومنظور القدماء.

وهناك أمثلة أخرى لبعض هذه الأخطاء الصغيرة المماثلة. ولكن القضية أن طرابيشى يقيم عليها حكمه بالنسيج التناقضى الشامل لفكر حسن حنفى؛ على أن الخطأ الأكبر يقع عند رصد طرابيشى للتناقضات فى بعض المفاهيم الأساسية كمفهوم الوحى والموقف من المنهج التاريخى، والأثر والتأثير والموقف من التراث، والموقف من الحضارة الغربية، إلى غير ذلك وسنعرض لها عرضا سريعا. ولنبدأ بمفهوم الوحى، فهو من أكثر المفاهيم التباسا وتعقيدا وإشكالية فى فلسفة حسن حنفى. فالوحى عنده يجمع فى وحدة واحدة - كما أشرنا فى الدراسة السابقة - بين تعاليه أى ارتباطه وصدوره من المقدس .وطابعه الماهوتى المطلق وبين طابعه العقلانى الواقعى. وهو بهذا التناقض التكوينى يشكل جوهر السعى الفكرى لحسن حنفى لأنْسنة العقيدة. إنه لا يقطع الحبل السّرى بين المتعالى والواقعى، بين الإلهى

والإنسانى، بين التراث والتجديد. ولهذا فليس ثمة تناقض بين الوحى والعقل، وبين الوحى والتاريخ ، وبين الوحى والواقع. ولهذا فالوحى لا يتحدد بالنص الثابت وحده، أو بالنقل، بل هو الماهوى والمتجاوز فى آن واحد. على أن حسن حنفى فى تعابيره المتناثرة يستخدم فى كثير من الأحيان الوحى بمفهومه الاصطلاحى التقليدى وأحيان أخرى بمفهومه الحنفى الخاص.

على أنه فى سياق هذا المفهوم الخاص لا نجد حوائط صينية بين المتعالى والواقعى، بين الوحى والعقل، كما هو الأمر فى علم الكلام وعلم أصول الدين القديمين. ونقرأ هذا النص لحسن حنفى فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» (جزء ـ ص٣١١) «أما نفى النظر بدعوى النقل والأثر والوحى والنبّوة والنص والحكم والأمر، فإن ذلك هدم للوحى ذاته وقضاء على النبوة ذاتها. فالعقل أساس النقل، ومن يقدح فى العقل يقدح فى النقل (.....) لايعنى اكتمال الوحى انتفاء النظر بل يعنى نهاية الوحى بعد تطور طويل ومراحل متعددة حتى تحقق استغلال الإنسان عقلاً وإرادة.(.....) والوحى ذاته يتأسس فى العقل وفى الواقع وفى الجماعة وفى التاريخ، ومن ثم كان الفهم هو موطن الوحى ومحله. ومن خلال الوحى يتحول الوحى إلى واقع وبناء اجتماعى وحركة تاريخ»، ولكن طرابيشى لا يفهم الوحى فهمًا نصيا تقليديا خارج، بل ضد النسق الفلسفى العام لحسن حنفى وإن وجد هذا الفهم التقليدى ـ كما ذكرت ـ متناثرا داخل هذا النسق. ولهذا يقتصر على التوحيد بين منهج الوحى والدليل النقلى فى المعرفة، عند حسن حنفى مشيراً إلى ما يسميه المحاكمة الحقيقية التى يقيمها حسن حنفى لها فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة». فيقول: «وقد لا يكون كافيا القول بأن النقل ـ الذى إلى الوحى مرجعيته ـ لا يعطى إلا افتراضات.. لا اليقين المطلق..». (ص ١٤٢). ولاشك أن هذه الجملة الاعتراضية التى يربط فيها بين الوحى والنقل هى ربط من خارج النسق الفكرى العام لحسن حنفى، ولهذا من الطبيعى أن يرى تناقضا، وبالتالى نكوصا فى فكر حسن حنفى عندما يقرأ له فى نص آخر من نصوصه «اعتبار الوحىَ ضامنا للعقل» (نفس الصفحة). على أن الأمر يمكن أن يفسر فى إطار الرؤية الشاملة الكلية لمفهوم الوحى باعتباره الغائية الحضارية النهائية التى يتحول بها إلى علم إنسانى شامل(ص ٢١٣). ولهذا فإن ما يراه طرابيشى تناقضا من الناحية الصورية هو عين مايعبر عن الإتساق فى نسيج الرؤية الفلسفية لحسن حنفى، وكذلك الأمر فى التناقض الصارخ الذى يراه طرابيشى فى موقف حسن حنفى من المنهج التاريخى ومن منهج الأثر والتأثير. فنقد حسن حنفى للمنهج التاريخى متناقض فى نظر طرابيشى مع موقفه من الوعى التاريخى ودعوته إليه ونقده لتراثنا القديم لفقدانه الرؤية التاريخية. وطرابيشى يعدّ هذا فضيحة منطقية. وهذا صحيح من ناحية المنطق

الصورى الذى يتبنى طرابيشى منهجه. والواقع أن نقد حسن حنفى للمنهج التاريخى هو نقد للمنهج الوصفى الخارجى للأحداث الفكرية دون استنباط دلالتها الباطنية. وهو نقد فى تقديرى للمنهج التأريخى وليس نقداً لتاريخية الظواهر وتاريخية الوعى. أو بتعبير آخر هو نقد للمنهج الإخبارى الوصفى لا لتاريخية الحركة الصراعية للأحداث. ولهذا نراه يقول: «فإذا كان الهدف من الأخبار هو إيصال المعانى، فإن المعانى لا توجد فى الوقائع التاريخية، بل توجد حيث توجد الوقائع فى النفس. (.......) ليس المطلوب الآن هو الإخبار بل اكتشاف تصورات العالم فى علومنا القديمة التى تحدد نظرتنا إلى واقعنا المعاصر(ص٩٠)، ثم يقول: « ولايعنى تحليل الظواهر الفكرية باعتبارها موضوعات مستقلة عن التاريخ، الوقوع فى مثالية مغرقة، وذلك لأن التاريخ سيظل الحامل للأفكار، وستظل المواقف الاجتماعية هى المهيئة لظهور الفكر من خلال الشعور(......) الفكر لا يظهر إلا فى التاريخ وفى الموقف الاجتماعى، ولكنه لايتأسس إلا فى الشعور» (ص٩٢). والمسألة إذن ليست تناقضا صارخا وفضيحة منطقية بين نقده للمناهج التاريخية الخارجية وبين دعوته الصارخة إلى ضرورة الوعى التاريخى، بل عبادة التاريخ كما يقول طرابيشى، بل هو تمييز فى فكر حسن حنفى بين الرؤية الوصفية الخارجية للأحداث التاريخية وبين الرؤية الداخلية الشعورية الصراعية لها. إن نقد مفهوم التاريخية عند حسن حنفى لا يتأسس على نقده للمنهج التاريخى وإنما فى رؤيته الشعورية المتأثرة بالفلسفة الظاهراتية.

وينطبق الأمر نفسه على مسألة الأثر والتأثر. فهو لاينكرهما كحقيقتين فاعليتين كما يتصور طرابيشى، ولكنه ينكر ما يتضمنانه من مفهوم استتْباعى عند بعض المستشرقين، وبالتحديد استتباع الحضارة العربية الإسلامية للحضارة اليونانية من مدخل الأثر والتأثر. وحسن حنفى لايستبعد التأثير إذا جاء - كما يقول - على نحو يتفق مع طبيعة الحضارة التى تتلقى هذا التأثير. أى هو ينكر الوقوف عند التأثير الخارجى فى تفسير الظواهر الحضارية الداخلية. ولهذا نراه يقول: «إن الحضارة الإسلامية قادرة على تمثل ثقافات الشعوب المجاورة ووضعها فى قالبها». ولكنه يرفض منهج الأثر والتأثر، الذى يهدف أساسا - كما يقول - إلى القضاء على أصالة الحضارات وقدرتها على التمثيل والتعبير والخلق وإلى القضاء على الظواهر المستقلة وإلى إرجاع كل شىء إلى مصادر خارجية ومن ثم يقضى على فعل الروح وعمل الذهن. وهذا ما يهدف إليه المستشرق الغربى(ص ١٠٨- التراث والتجديد). ليس ثمة تناقض إذن بين إنكاره للتأثر بمعنى الاستتباع وترحيبه به بمعنى التمثلِ والاستفادة. وبهذا يزول ركن آخر من أركان التناقضات التى أقام طرابيشى عليها حكمه بالعصابية الحنفية.

ولكن لعل الموقف من التراث أن يكون الإشكالية الرئيسية فى مشروع حسن حنفى.

وطرابيشي يجد فى موقف حسن حنفى من التراث نفس التناقض الذى وجده فى الظواهر الفكرية الأخرى، الذى أقام عليها تشخيصه النفسى. فالتراث عند حسن حنفى هو جوهر الهوية الذاتية وهو مصدر القوة الرئيسية للأمة. وهو مايزال المخزون النفسى عند الجماهير القادر على بعثها وإقالتها من عثرتها، وتحقيق دورة جديدة للتاريخ الإنسانى، إلا أن هذا التراث من ناحية أخرى عند حسن حنفى هو مصدر الجمود والتخلف والتحجر الماضوى بل مصدر الهزائم وخاصة هزيمة ١٩٦٧ .. على أن حسن حنفى يميز فى الحقيقة فى تراث الماضى بين تراث السلطة والحكام وتراث المعارضة والثوار ويسعى إلى تنمية وتطوير الجانب الثورى من التراث فى مشروعه الحضارى التنويرى.

على أن هناك تناقضا آخر بين التراث من حيث أنه خلاصة الحضارة العربية الإسلامية وبين الحضارة الغربية المعاصرة. وهو تناقض حضارى لايحسم إلا لمصلحة طرف من الطرفين، ولابد من حسمه لمصلحة الطرف العربى الإسلامى. ولهذا لابد من الخروج من موقع التلقّي من الطرف الغربى إلى موقع الاستعلاء والسيطرة والإبداع، أو بالتعبير النفسى الجنسى - على حد قول طرابيشى - من موقع المفعولية إلى موقع الفاعلية. ولهذا فلعل تجنيس العلاقات الحضارية - كما يقول طرابيشى - وتأويل التلقى الحضارى على أنه استقبال مهبلى وربما شرجى، ووضع كل ذلك فى خانة التأنيث الشديدة الجارحية نرجسيا، لأنه مؤوّل بدوره على أنه إخصاء، وهو وراء محاولة حسن حنفى لتأسيس علم جديد يسميه الاستغراب (ص١١٥). أى هو محاولة للتحول من حالة التأنيث إلى الحالة الذكورية الاستعلائية والاستغناء بهذه الذكورية الاستعلائية عن كل ما عداها، وبهذا تتحول صورة الحضارة الاسلامية فى التاريخ، من حضارة الكهف، إلى حضارة السهم، ومن الدائرة إلى الخط، وهى رموز جنسية واضحة. ولهذا عندما يقول حسن حنفى: «دورى إذن هو التحرر من هذا الشعاع الغربى وتحجيم الغرب داخل حدوده». يعلق طرابيشى على هذا فى الهامش قائلا: «الإشعاع فى أدبيات التحليل النفسى هو رمز فالوسى بامتياز [أى قضيبى] ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يفهم التحجيم - أى الردّ إلى الحدود الطبيعية- على أنه فعل إخصاء مضاد [طرابيشى - هامش ٥ - ص ٢٠٩] ويطلق طرابيشى على هذا الموقف الاستغنائى عن الآخر الغربى بالتطهرية الحضارية. وهى كما يقول «موقف طفلى من العالم»(ص٢٠٤). فنفى الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات - فى رأى أحد العلماء النفسيين - هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية من حيث هى جنسية استنمائية (طرابيشى ص٢٠٥). على أن هذه التطهرية الحضارية «تتلبس - كما يقول طرابيشى - طابعا وسواسيا تجوز معه قراءتها على أنها مكافىء على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاغتسال فى التشكيلات الارتجاعية العصابية ذات

الأصول الشرجية، (ص٢١٦) ولكن سرعان مايتبين طرابيشى موقفًا متناقضًا مع هذا الموقف الحضارى التطهرى الاستعلائى فى كتابات حسن حنفى. إذ يبرز وجه نقدى حاد عنيف لحضارة الذات يجريه حسن حنفى على مختلف جوانب التراث وخاصة فى جانبه الفلسفى، إلا أن هذا الموقف النقدى نفسه للتراث سرعان مايتخذ طابعا مثْنويا على حد تعبير طرابيشى (ص٢٢٧) يقوم على الإحياء والتمويت. فهناك جوانب فى التراث لابد من إحيائها وهناك جوانب أخرى لابد من إماتتها، فهناك اليسار واليمين، وهناك التقدمية والمحافظة، ولعلنا نكتفى هنا بالوقوف عند ما يسميه طرابيشى دراما المعتزلة والأشاعرة فى فكر حسن حنفى. فالمعتزلة فى هذا الفكر تمثل ظاهرة إيجابية على حين أن الأشاعرة تمثل ظاهرة سلبية.

ولهذا يذهب حسن حنفى إلى حد التماهى مع المعتزلة لتطوير اتجاهها تطويراً ثورياً من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة. على أن طرابيشى يجد فى هذا الموقف مغالاة عصابية فى تقييم المعتزلة، ولهذا فبالرغم من الطابع العقلانى لهذا التقييم، فإنه يتضمن طابعا نكوصيا إلى عصر ذهبى قديم يزدوج بطابع هلوسىّ لأنه لايقيم وزناً للواقع (ص٢٢٨). هذا مع أن موقف حسن حنفى من العقلانية المعتزلية لايعنى التماهى المطلق، وإنما التنمية والتطوير بحسب حاجات وملابسات عصرنا. ولسنا هنا فى حاجة إلى الدخول فى مجال المفاضلة بين عقلانية المعتزلة وعقلانية الأشاعرة وعقلانية الفلاسفة التى يقيمها طرابيشى ليدحض بها موقف حسن حنفى من المعتزلة ويكشف مافيه من تناقض. فسرعان مايلجأ طرابيشى إلى مصدر آخر. ففى مواجهة هذه المغالاة العصابية ذات الطابع الهلوسى للمعتزلة يقدم طرابيشى نصاً آخر لحسن حنفى يتهم فيه عقلانيتهم بأنها كانت عقلانية تبريرية لانقدية، على أن طرابيشى لايكتفى بهذا الحد من التناقض وإنما يرى نقد حسن حنفى عامة لعلم الكلام ودعوته إلى إبطاله، إنما ينطبق كذلك على المعتزلة الذين يغالى فى تقييمهم. وهكذا يعود بنا مرة أخرى إلى تهمة التناقض العنيف فى فكر حسن حنفى (ص٢٣٢). وبهذا يتحول نقد التراث إلى تأكيد الطابع النكوصى له، ويظل التجديد معلقا، ويبرز من جديد التناقض بين التراث والتجديد. فكيف يمكن لحسن حنفى تجاوز هذا؟ وهنا يتحقق طور جديد فى فكر حسن حنفى.. هو التمرد المطلق الحاسم على التراث والتحرر من الأسر الحضارى التراثى جملة والانطلاق لتأسيس حضارة إنسانية جديدة.. ويتبين طرابيشى هذا الطور الجديد الذى لايعد تمرداً على كل الاتجاهات السلفية وعلى المرحلة التراثية فحسب، بل كذلك على المنهجية التحليلية النفسية لطرابيشى نفسه..! الذى يفسر كل منطلقات حسن حنفى الفكرية بالعصابية النكوصية. ولهذا يسعى طرابيشى إلى تفسيرها بما لايخرجها عن منهجيته

التحليلية، وذلك بالاستعانة بما يكاد أن يكون حكاية أسطورية! فنقد حسن حنفى نقداً عنيفًا للتراث الذى هو بمثابة الأب، يفضى بحسن حنفى إلى محاولة الالتجاء إلى الأصل، إلى البدء ، أى إلى الدين نفسه. إنه يعود إلى الاندماج فى المركز الأحادى، فى التراث البدئى ، تراث اليقين المطلق، تراث الماهيات لاالوقائع، تراث الأم، وبهذا يتم الاندماج وذوبان الشخصية تماما. ولكن هذا الاندماج وهذا الذوبان الذى يبلغ حد الهذاء سرعان ما يؤدى إلى التمرد من جديد.. وهو تمرد على الأم.. على المصدر الدينى البدئى، يأخذ شكلا كليا لم يأخذه شكل التمرد على الأب أى على التراث. وهكذا يحدث الانقلاب الكوبرنيقى - على حد تعبير طرابيشى نفسه - الذى تخرج به الذات متمردة على المركز والنّص والتراث معا، مندفعةً إلى تحقيق ذاتها المستقلة. والغريب أن يطلق طرابيشى على هذا التمرد المطلق بل الانقلاب الكوبرنيقى الشامل، اسم الترميم النرجسى. هو نرجسى لدورانه حول الذات. أما القول بترميميته فهو فى الحقيقة أضأل من أن يعبرعن صورة التمرد الجارف المطلق التى يصفها طرابيشى نفسه.

فالترميم تحسين وترقيع فى إطار بنية قائمة بالفعل ومستمرة وليس خروجا عليها وقطيعة معها. ولكن يبدو أن طرابيشى مصر على استمرار سجن حسن حنفى فى إطار تناقضاته، فالترميم رغم نرجسيته لا يخرج هذه النرجسية من ارتباطاتها السابقة. على أن هذا سجال لغوى قد لايقف عنده طرابيشى، فلديه أدلة أخرى على استمرار التناقض. فرغم أنه يعترف بالانقلابية المطلقة فى هذا الطور الجديد لفكر حسن حنفى، فإنه سرعان مايتبين أن حسن حنفى يعود مرة أخرى إلى النكوص، أى ينتقل من هذه اللحظة الترميمية التمردية النقدية الانقلابية، إلى اللحظة الهذائية الاندماجية. لماذا؟ وكيف؟ ذلك أن حسن حنفى يعلن فى مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»: «إن استراتيچيته - الإيديولوجية هى استعادة وحدة الأمة والوصل بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية!!» وهكذا ينتهى طرابيشى فى النهاية إلى تأكيد استمرارية رقصة المتناقضات فى فكر حسن حنفى بين إيقاعين متناوبين: هذائى وترميمى(ص٢٧٣) على أن طرابيشى يقيمّ تقييما عالياً اللحظة الانقلابية النقدية الإبداعية فى كتابات حسن حنفى ويرى - فى النهاية - أن اقترانها بالنزعة الهذائية تتيح له الحماية من سلطات الرقابة العربية، أى أنها شكل من أشكال التقيّة. هذا بالإضافة إلى أن هذا الازدواج فى الموقف الفكرى لحسن حنفى هو البديل على - حد قول طرابيشى - عن الانقسام فى الشخصية، فالازدواج فى المواقف يبقى أهون شرا من الازدواج فى الشخصية، تماما مثلما يبقى العصاب (المرض النفسى) أهون شرّامن الذهان (المرض العقلى) (ص٢٧٤).

وهكذا ينتهى طرابيشى فى الأسطر الأخيرة من كتابه إلى مايشبه تبرير تناقضات حسن حنفى بل تحبيذها، بل لعله يعدّها ضرورة نفسية صحية وليست ظاهرة نفسية مرضية!

ولاشك أن التناقضات فى فكر حسن حنفى - كما سبق أن ذكرنا - لاتعبر فحسب عن تقية، بل هى بعد من أبعاد البنية المفهومية الشعورية لمنظومته الفكرية، ولاتفهم - على الأقل - إلا فى إطارها، بل إلا فى إطار حركتها وتطورها بتطور خبراته النظرية والعملية فى ضوء الملابسات السياسية والاجتماعية التى يعيشها. فحسن حنفى يسعى لتحقيق هذا الترابط الحميم بين العمق والاستمرارية التراثية والتجاوز التجديدى الإبداعى، وهى عملية فكرية ليست بالسهلة وماأكثر ماتتخذ أحيانا شكل القطيعة أو التجانف أو التناقض .

وهذا مايعطى لفكر حسن حنفى طابعا ملتبسا فى كثير من الأحيان. وبرغم مايكمن وراء فكره، وكل فكر من عوامل نفسية، فإن التفسير والتشخيص التحليلى النفسى الذى قدمه طرابيشى لهذا الفكر، لايسهم فى الحقيقة فى إلقاء المزيد من الضوء عليه بقدر مايطمس الدلالة الفلسفية والسياسية والاجتماعية لمشروع حسن حنفى الحضارى، ولايتيح إمكانية النقد الموضوعى العقلانى له. إنه يحوّله من فكر إلى مجرد تناوب ذاتى بين متناقضات فى رحلة نفسية بين رموز الأب ورموز الأم، بين الأنوثة والذكورة، بين الحالة المهبلية أو الشرجية أو الفالوسية، بين الدائرة والسهم على المستوى الفردى والحضارى معا.

ولاشك فى الجهد الكبير العميق الذى بذله چورج طرابيشى فى كتابه، ولكن مهما كانت قيمة هذا الجهد فى مجال علم النفس التحليلى الفرويدى، فما أضأل هذه القيمة فى مجال الحوار العقلانى الدائر فى ثقافتنا العربية المعاصرة فى ظل هذه الأوضاع القومية والعالمية المحيطة بنا والتى تحتدم بالمشاكل والتحديات!

الهوامش

١ـ د. حسن حنفى: التراث والتجديد. ص١٤ . المركز العربى للبحث والنشر. القاهرة ١٩٨٠ .
٢ـ المرجع السابق ص٦٥ المجلد الأول
٣ـ المرجع السابق ص١٣١ ، ١٤١ .
٤ـ المرجع السابق ١٥٢
٥ـ المرجع السابق: ص١٥٦ .
٦,٧ـ المرجع السابق ص ١٧٤ ، ٢٠٣
٨ ـ د. حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة ـ مكتبة مدبولى. القاهرة ١٩٨٨ .
٩ـ المرجع السابق ص٣٧ .
١٠ـ المرجع السابق ص٤١ .
١١ـ المرجع السابق: ص٧٧ .
١٢ـ المرجع السابق: ص٨٨ .
١٣ـ نفس المرجع: ص٩٢
١٤ـ نفس المرجع والموضع.
١٥ـ نفس المرجع ص٩٣ .
١٦ ـ نفس المرجع ٨٩ .
١٧ـ نفس المرجع ص٦٢٨ .
١٨ـ المرجع السابق ص ١١٨
١٩ـ نفس المرجع ص١١٩ .
٢٠ـ نفس المرجع ص١٣٦
٢١ـ نفس المرجع ص١٧٧ .
٢٢ـ نفس المرجع ص١٨٨ .
٢٣ـ نفس المرجع ص١٩٤ .
٢٤ـ نفس المرجع ص٢٤٩ .
٢٥ـ نفس المرجع ص٢٦٠ .
٢٦ـ نفس المرجع ص ٢٧٢ .
٢٧ـ نفس المرجع ص ٢٧٦ .
٢٨ـ نفس المرجع ص٢٨٢ .
٢٩ـ نفس الرجع ص٢٨٢ .
٣٠ـ نفس المرجع ص٢٩٧ .
٣١ـ نفس المرجع ص٣١٢ .
٣٢ـ نفس المرجع ص٤٠٨ .
٣٣ـ نفس المرجع ص٤١١ .
٣٤ـ نفس المرجع ص٤٣٩ .
٣٥ـ نفس المرجع ص٥٨٤ .

قراءة الدكتور نصر حامد أبو زيد النقدية للفكر الدينى والفكر التنويرى

كان من الطبيعى أن تثير قراءة الدكتور أبو زيد للفكر العربى عامة، والفكر الدينى منه بوجه خاص، العديد من الاختلافات والخلافات سواء من حيث منهجها العلمى أو من حيث مضمون نقدها للقراءات القديمة والحديثة للتراث. ذلك أن قراءته للفكر الدينى بوجه خاص هى قراءة علمية مغايرة لأغلب هذه القراءات.

على أنه من المؤسف أن الخلاف حول هذه القراءة لم يتحول إلى حوار عقلانى موضوعى يثرى الفكر العربى المعاصر، وإنما أُجهض هذا الحوار، واقتصر على إتهام وإدانة هذه القراءة بالكفر، ثم انتهى إلى حكم قضائى بالتفريق بين الدكتور أبو زيد وزوجته الدكتورة ابتهال يونس! وهكذا باسم فهم ضيق للدين أو لقصد سياسى نفعى، تم تغييب هذه الإضافة العلمية ـ بصرف النظر عن الاختلاف في دلالتها وقيمتها ـ التى قدمتها قراءة الدكتور أبو زيد للتراث عامة. على أن الأمر يبلغ مستوى المأساة، عندما ندرك أن هذا يتم فى لحظة تاريخية على مشارف قرن جديد يتفتح فيه الفكر الإنسانى على آفاق مذهلة من التجدد والإبداع فى مجالات العلم والفكر والمعرفة عامةً ولعل هذا المسلك التكفيري الحاد من قراءة الدكتور أبو زيد للتراث أن يكون دليلاً حاسماً على سيادة سلطة جامدة فى مجال الفكر الدينى بوجه خاص، وأن هذا الفكر الدينى السائد الجامد فى حاجة إلى تحليل ونقد وتجاوز.

والواقع أن قراءة الدكتور أبو زيد هى قراءة فى إطار الدين نفسه، لا بما يعلنه ويؤكده بأقواله وكتاباته فحسب، بل بمضامينها ونتائجها كذلك.

بل هى فى تقديرى امتداد علمى إبداعى لاجتهادات فكرية مشرقة فى تراثنا الدينى نفسه القديم منه والحديث.

ولهذا يقول الدكتور أبو زيد فى مقدمة كتابه «النص، السلطة، الحقيقة»[١] أن «الخطاب الذى يطرحه هذا الكتاب يعد فى جانب منه تواصلا مع خطاب عصر النهضة فى جانبه الدينى، ليس بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث فى بعده الأعمق المتمثل فى الإنجازات الإعتزالية ـ الرشدية . ولكنه تواصل يمثل «الامتداد» النقدى لا لخطاب النهضة فقط بل للخطاب التراثى كذلك».

ولنبدأ بمتابعة قراءة الدكتور أبو زيد للخطاب الدينى ثم ننتقل بعد ذلك لقراءته لخطاب عصر النهضة . ونقطة البداية فى قراءة الدكتور أبو زيد للخطاب الدينى هى تفرقته بين الدين والفكر الدينى. فالدين ـ كما يقول ـ هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، فى حين أن الفكر الدينى هو الاجتهادات البشرية لفهم هذه النصوص واستخراج دلالتها[٢]. وتتمثل إضافة الدكتور أبو زيد فى محاولة تحليل هذه النصوص وهذه الاجتهادات لاستخلاص أو لإنتاج دلالتها على حد قوله. وهو يستند فى تحليله إلى عدة أسس منهجية ومفهومية لعل من أبرزها تسلحه بالمناهج العلمية الحديثة فى إنتاج دلالة هذه النصوص مثل الألسنية والهرومنيوطيقا وعلم الاجتماع. والحرص على إنتاج الدلالة من داخل النصوص نفسها دون أن يفرض عليها أى رؤى أيديولوچية من خارجها، مدركاً فى الوقت نفسه أن الفكر البشرى عامة ـ بما فى ذلك الفكر الدينى ـ هو نتاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره[٣]. وهذا يعنى الطابع التاريخى للفكر عامة. ولما كانت النصوص الدينية هى فى التحليل الأخير ـ كما يقول ـ نصوص لغوية، فهى بالضرورة تنتمى إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التى تعد اللغة نظامها الدلالى المركزى[٤]. على أن القول بتاريخية النصوص الدينية، وانتماءها إلى بنية ثقافية محددة، لا يعنى إنكار مصدرها الإلهى المقدس، فضلا عن أن «كون الخطاب إلهياً من حيث المصدر ـ كما يقول الدكتور أبو زيد ـ لا يعنى عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهى تجسد فى اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعى والثقافى والتاريخى[٥]. ويقول الدكتور أبو زيد أن «التدرج فى الخطاب الدينى.. يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين: الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة / اللغة فاعلاً والنص مفعولاً وهذا ما يردنا إلى قضية «أسباب النزول» التى تشير إلى السياق الاجتماعى للنص الدينى. أما الجانب الثانى فهو «جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة واللغة مفعولاً[٦] وهذا مايؤكد ألوهية وقداسة مصدر النص فى فكر الدكتور أبو زيد، وهذه ـ كذلك ـ هى دلالة قوله بأن النص القرآنى منتج ثقافى تعبيراً عن جدل النص مع الواقع.

على أن ذلك لا يعنى تثبيت المعنى الدينى عند مرحلة تشكيل النصوص. ذلك أن اللغة - وهى الإطار المرجعى للتفسير والتأويل ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع[٧] ولهذا، فللنص الدينى أكثر من مستوى: المستوى الأول هو المعنى المباشر الذى يعبر عن اللحظة التاريخية التى صدر فيها وتجادل معها . وهذا المعنى التاريخى لا يقبل التأويل. أما المستوى الثانى فهو قابلية النص على التأويل المجازى والمستوى الثالث هو مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» لا مجرد المعنى المباشر، أو المعنى المجازى. وهذا «المغزى» هو الذى يمكن «اكتشافه من السياق الثقافى / الاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها»[٨]. وهذا المستوى الثالث هو الذى يكشف عن تغير الدلالات بتغير السياقات الثقافية والاجتماعية، ويجعل للنص قابلية للتحرك والاتساع الدلالى مع تغير المكان والزمان والأحوال. فالنص ثابت فى منطوقه متحرك فى دلالتها ومغزاه . والنص كما يقول الدكتور أبو زيد «بوصفه[٩] علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التى تشير فى مجملها إلى مدلولات زمانية / مكانية تقع خارج النص. ولكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية (...) وفى النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة» ويضرب الدكتور أبو زيد أمثلة عديدة لكلمات ومفاهيم فى النص القرآنى تغيرت دلالتها بتغير سياقاتها التاريخية والاجتماعية مثل كلمة الحسد والسحر والجزية وملك اليمين والشورى والعبودية والربا إلى غير ذلك. وهو فى الوقت نفسه يبين خطورة تثبيت معانى النص الدينى وعدم الارتفاع بها إلى دلالة أكبر وأكثر اتساعا، إذا كان فى بنية النص نفسه ما يتيح ذلك دون أن نفرض على النص دلالة من خارجه. على أن الأمر لا يتعلق بالكلمات والمفاهيم فحسب بل يتعلق بالأحكام كذلك. ويضرب الدكتور أبو زيد مثالا بأحكام القرآن فى المرأة . فبحسب تمييزه بين المعنى التاريخى المحدد، وبين المغزى المتحرك المتجدد، يرى أن هذه الأحكام أحكام تاريخية مرتبطة بزمانها المحدد، ولهذا يمكن الاجتهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغير الأوضاع والأحوال. وفى إطار هذا التمييز بين المعنى التاريخى والمغزى المتحرك «عبر تاريخى» لو صح التعبير، ينتقل الدكتور أبو زيد من تحليل النص وإنتاج دلالته، إلى نقد الممارسات الفكرية والاجتماعية والسياسية التى تستند إلى التثبيت الحرفى لمعنى النصوص القرآنية سواء فى الفكر القديم أو فى الفكر الدينى الحديث.

وتأسيسًا على منهجه هذا فى تحليل النصوص القرآنية، ينتقل إلى تحليل نصوص الفكر الدينى القديم والحديث.

ففى كتابه «الإمام الأشعرى وتأسيس الإيديولوچية الوسطية» [١٠] يشير منذ البداية إلى أن

ثلاثة من الأصوليين قاموا بتأسيس الوسطية فى التجربة العربية الإسلامية فى التاريخ . ويقول «إن الثابت تاريخيا أن الشافعى أسس الوسطية فى مجال الفقه والشريعة، وأسس الأشعرى الوسطية فى مجال العقيدة، أما الغزالى فقد أسسها فى مجال الفكر والفلسفة، استناداً إلى تأسيس كل من الشافعى والأشعرى»[11] وهو يدرس فى هذا الكتاب بعض نصوص الامام الشافعى ليكشف عن معانيها ثم ينتقل منها إلى دلالتها أو مغزاها الاجتماعى السياسى أى الأيديولوچية كما فعل من قبل مع النص القرآنى، أى يتحرك ـ كما يقول ـ من الداخل إلى الخارج[12]. فلم يكن فكر الشافعى معزولا عن الصراع بين أهل الرأى وأهل الحديث، وبين المعتزلة والمشبهة والمرجئة، وعن الصراع الشعوبى بين العرب والفرس. وهو فى هذا الصراع كان أقرب إلى أهل الحديث، بل لقد جعل السنة النبوية على مستوى القرآن نفسه، بل كاد أن يجعل الإجماع مرتبطاً بالقرآن والسنة، وكاد أن يلغى مساحة الاجتهاد والرأى. وهكذا أصبح النص عنده بمعناه الحرفى المباشر هو المصدر والسلطة الوحيدة للتشريع والحكم. فضلاً عن أنه كان فى الصراع الشعوبى، ملتزماً بعروبته بل بالقرشية، وذلك فى تغليبه للغتها على بقية اللغات واللهجات العربية. كما دافع عن نقاء اللغة العربية وإن اتخذ موقفاً متراوحاً بين من يقولون بوجود كلمات دخيلة غير عربية فى القرآن ومن ينكرون ذلك إنكاراً مطلقا. ويستند الدكتور أبو زيد أساساً على هذا الموقف المتراوح للحكم عليه بالوسطية والتوفيقية، كما يستند إلى إنحيازه للقرشية للحكم عليه بالإيديولوچية النفعية فى فكره. وفى تقديرى أن الإمام الشافعى قد يكون أقرب إلى الأصولية ذات الأحادية المرجعية المطلقة منه إلى الوسطية والتوفيقية. بل إن اعتماده سلطة النص فى حرفية منطوقها والاستناد إليها فى معالجته لمختلف مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية فضلا عن مواقف الإمام الشافعى «الاجتهادية (التى) تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت» كما يؤكد الدكتور أبو زيد نفسه[13] ونفيه لوجود ألفاظ أعجمية فى النص القرآنى رغم تراوحه الشكلى، مما يستبعد وسطيته وتوفيقيته، وذلك على خلاف موقف الأشعرى الذى يتسم بالوسطية والتوفيقية وخاصة فى مسألة الكسب. وكذلك موقف الغزالى الذى يقول عنه الدكتور أبو زيد أنه «صاغ نظرية تعددية الاجتهادات والرؤى فى منظومة فكرية واحدة تجمع بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، فقد جمعت بين عقلانية الأشاعرة وغنوصية الإشراق الفلسفى، كما جمعت بين فقه الشافعى والتأويل الصوفى»[14]. بل يمتد الدكتور أبو زيد بهذه التوفيقية إلى ابن عربى وإلى ابن رشد نفسه وذلك لعلاقتهما بالسلطة ولتسرب بعض مفاهيم الغزالى إلى مفاهيم ابن رشد البرهانية، دون أن ينكر الدكتور أبو زيد فى الوقت نفسه الفارق العقلانى الكبير بين الغزالى وابن رشد[15]، وخاصة فى مفهوم التأويل.

ومع احترامى لاجتهاد الدكتور أبو زيد فى هذه المسألة، فقد تكون لقضية التوفيقية والوسطية فى التراث العربى القديم دلالات خاصة ومتنوعة نتيجة لسيادة الفكر الدينى عامة على مختلف التوجهات الفكرية العقلانية والنقلية واللاعقلانية على السواء مما يفرض معايير مختلفة للحكم والتقييم.

ونواصل رحلة الدكتور أبو زيد مع التوفيقية التى يرى سيادتها وهيمنتها الممتدة على الفكر العربى الحديث والمعاصر كذلك. فالطهطاوى - كما يقول الدكتور أبو زيد - لم يجد فى باريس ما يناقض قيم الإسلام الصحيح واعتبر أن «مفاهيم الحقوق الطبيعية» و«النواميس الفطرية» و«الحرية والمساواة» كلها مفاهيم موجودة فى علم أصول الفقه الإسلامى[١٦]. وهو لا يرى فارقاً كيفياً بين الطهطاوى ومحمد عبده، بل هو مجرد فارق كمى، ذلك أن محمد عبده «يخوض سجالا ضد الاستشراق الذى يهاجم الإسلام ويحمله مسئولية كل مظاهر الأنحطاط والتخلف، على حين أن الطهطاوى يمرّر قيم الحضارة الحديثة باسم الإسلام ولكن الاثنين ينتهيان إلى مرجعية الإسلام ويتقبلان الصورة التى صاغها الآخر وصدرها للأنا، صورة الإسلام الهوية والإطار المرجعى»[١٧].

«وستظل حركة العقل العربى تدور كما يقول - الدكتور أبو زيد - بين قطبى الرحى هذين:

الإسلام والحضارة الغربية [١٨]...» ففى مرحلة خطاب النهضة الذى امتد من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود يعاد تأويل الإسلام ليتسع لقيم المدنية والحضارة»[١٩] ويرى «وجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً فى بنية خطاب النهضة - الذى أخفق إخفاقا مذهلا فى إنتاج وعى علمى بالدين والتراث - هو الذى سمح للسلفية بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات، لأنها وجدت فى خطاب النهضة ذات إسلامها القديم»[٢٠] ولهذا فإن تأويلات خطاب النهضة للتراث التى ما تزال فلوله تقدمها حتى الآن - كما يقول - تجديدات لا تمس هيكل البناء نفسه وإنما هى إعادة طلاء القديم والمحافظة على بنيته كما هى، فهو مجرد «تلوين» فى مقابل مصطلح «التأويل»[٢١]. ولهذا لم ينشغل الطهطاوى طويلا «بالتعارض» بين الأنا والآخر، بين الإسلام وأوروبا المسيحية، بقدر ما سعى إلى «التصالح بينهما. ولم يبدأ يتبلور هذا التعارض إلا مع انكشاف الطابع الاستعمارى الإمبريالى لأوروبا السياسية فى علاقتها بالعالم العربى الإسلامى. وهنا نشأت الحاجة إلى «التوفيق» كما يذهب الدكتور أبو زيد، وكان هذا التوفيق هو محور إنجاز التيار الإصلاحى الذى مثله جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده[٢٢] فكان تفسير محمد عبده للقرآن يستهدف تأكيد الطابع العقلى للوحى. وكان موقعه الفكرى وسطا متردداً بين المعتزلة فى

قضية العدل والأشاعرة فى قضية الصفات الإلهية وبين أن القرآن قديم أم محدث[٢٣].

ويتبين الدكتور أبو زيد هذا التردد وهذه التوفيقية فى منهجية طه حسين الديكارتية التى حاول تطبيقها فى كتابه عن الشعر الجاهلى[٢٤]، وإن وجد أن معادلة التوفيق التى مثلها محمد عبده قد تحركت قليلا عند طه حسين ولكن لم تمض بعيداً. ويفسر ذلك بأن الإنجاز التوفيقى الذى قام به محمد عبده من قبل لم يكن حاسماً فى مجال القضايا الشائكة الحساسة وخاصة قضية خلق القرآن[٢٥]، كما يفسر التردد الفكرى عامة فى خطاب عصر النهضة بانعدام الوعى التاريخى[٢٦]. ويتابع هذا التردد عند على عبد الرازق فى رفضه إعادة طبع كتابه «الإسلام وأصول الحكم» وعند طه حسين بإعادة طبعه لكتابه عن الشعر الجاهلى مستبعدا الفقرات التى أثارت المشاكل حوله، وعند العقاد فى موقفه من قضية الشعر الحديث، وعند خالد محمد خالد فى موقفه من أزمة الخليج وتكريسه للوجود الأمريكى، وعند نجيب محفوظ فى رفضه إعادة طبع روايته «أولاد حارتنا». وهو لا يكتفى بتفسير ذلك بانعدام الوعى التاريخى فحسب بل يشير إشارة عامة إلى نسيج الواقع الاجتماعى، وإلى الطبيعة الطبقية لهؤلاء المفكرين والتأويل النفعى فى خطاب النهضة عامة. والملاحظ أن الدكتور أبو زيد يربط بين الوسطية والتوفيقية والتردد الفكرى عامة وبين النزعة النفعية. ويختار الدكتور أبو زيد نموذجاً لهذا التأويل النفعى التجديدى - على حد تعبيره - فى خطاب النهضة فى آخر ما كتبه الدكتور زكى نجيب محمود وهو كتابه «حصاد السنين». وهو فى رأيه يمثل المرحلة الأخيرة من خطاب النهضة التى شهدت انكسار هذا الخطاب[٢٧] ويكاد الدكتور أبو زيد يرى فى كتاب «حصاد السنين» حصاد التنوير. فيتبين فقره وأزمته المتمثلة أساسا فى ازدواجيته وتردده. فالدكتور زكى نجيب محمود يرى أن «أزمة العقل» هى المسئولة عن عثرات التنوير فى بلادنا، ويربط «أزمة العقل» بانعدام التفكير العلمى[٢٨]، ولكنه بالرغم من ذلك يرى أن «العقل» دعامة أساسية من دعائم بنائنا الثقافى، تقابله دعامة أخرى هى دعامة الدين الذى يمثل البعد الوجدانى. وهى تؤكد ازدواجية المثقف التنويرى وأزمة الخطاب التنويرى ذاته التى تبرز كذلك فى «تناوله للتراث الدينى». وكما فعل طه حسين والعقاد ونجيب محفوظ وخالد محمد خالد وقبلهما محمد عبده، قام د. زكى نجيب محمود كذلك بتعديل عنوان كتابه «خرافة الميتافزيقا» إلى عنوان آخر هو «الموقف من الميتافيزيقا» إزاء ما تعرض له من هجوم يتعلق بعقيدته[٢٩]. وينتهى الدكتور أبو زيد من ذلك إلى القول بأن أحد أسباب فشل خطاب التنوير هو «عجزه عن إحداث وعى علمى حقيقى بالتراث الدينى خصوصا، وعى ينقل الثقافة، كما ينقل المواطن الفرد، من حالة إلى حالة أخرى، ومن مرحلة «الوعى الدينى الغيبى الأسطورى» إلى مرحلة «الوعى العلمى» بالظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية

على حد سواء». على أنه لا يحمل الخطاب التنويرى وحده مسئولية أزمة التنوير واخفاقه وإنما يضيف إلى ذلك فاعلية كل عناصر الوجود الاجتماعى ومحركاته[٣٠].

على أن متابعة الدكتور أبو زيد النقدية لخطاب النهضة والتنوير لم تقف عند الدكتور زكى نجيب محمود، بل كان من الطبيعى أن تواصل مسيرتها إلى مشروع حسن حنفى الحضارى فى قراءته للتراث الدينى وأن تقف عنده طويلا. ولهذا كرس لها الدكتور أبو زيد فصلا كاملا فى كتابه «نقد الفكر الدينى» وفى تقديرى أن قراءة الدكتور أبو زيد للتراث الدينى والفكر العربى المعاصر تكاد تكون امتداداً فى بعض عناصرها وتوجهاتها لمشروع الدكتور حنفى وإن اختلفت معه اختلافا جذريا من حيث المنهج أساسا. فكلا القراءتين تسعى إلى إعادة قراءة الفكر الدينى برؤية جديدة مختلفة عن أغلب القراءات السابقة بما يعيد بناءه بناءاً جديداً. وكلا الرؤيتين ـ فى تقديرى ـ امتداد للرؤية الاعتزالية القديمة بأدوات منهجية جديدة ومختلفة. فقراءة الدكتور أبو زيد تقوم على التحليل العلمى النقدى التاريخى للنصوص ، أما قراءة الدكتور حنفى فتقوم على قراءة تنتسب إلى الفلسفة الظاهراتية وتسعى إلى تأسيس مشروع حضارى إسلامى فى مواجهة المشروع الحضارى الغربى كما عرضنا لذلك فى الدراسة السابقة الخاصة بمشروع حسن حنفى الحضارى. وقراءة الدكتور حنفى للتراث الدينى تقتصر على الفكر الدينى أو النص الدينى الثانى دون النص الأول المتمثل فى القرآن الذى قام الدكتور أبو زيد بتحليل آليات إنتاج دلالاته. وقد نجد بعض التشابه بين قراءة الدكتور حنفى وقراءة الدكتور أبو زيد للتراث، وخاصة فى استمرار التراث القديم فى الحاضر فى شكل مخزون نفسى كما يقول الدكتور حنفى، واستمرار الطابع التوفيقى الوسطى للتراث القديم فى الفكر المعاصر كما يقول الدكتور أبو زيد. وعلى أنه إذا كان التراث عن الدكتور حنفى بناء شعورياً ذا طبيعة ماهوية، فإننا نجده عند الدكتور أبو زيد بناءً تاريخيا متغيراً متجدداً رغم بعض ثوابته. وفضلا عن هذا فإن رؤية الدكتور حنفى تكاد تفتقد تماما السياق الاجتماعى التاريخى للتراث، على حين أن الدكتور أبو زيد رغم تركيزه على التحليل الداخلى للنصوص التراثية كشفا لدلالتها المحايثة فإنه يشير دائما إلى أثر العوامل الموضوعية والتاريخية والاجتماعية فى تشكيل التراث وإن لم يقف عند ذلك طويلا لطبيعة دراسته التى يكرسها لدراسة البنية الداخلية للنصوص وآليات إنتاج دلالاتها. وفى الفصل الذى يخصصه الدكتور أبو زيد لنقد مشروع الدكتور حنفى الحضارى والذى يطلق عليه اسم «اليسار الإسلامى» يخلص إلى أن الدكتور حنفى «يجد» الجذور التاريخية لأزمات العصر (الراهن) فى التراث القديم. ولهذا فهى «قراءة للماضى فى الحاضر ورؤية للحاضر فى الماضى»[٣١]. ويرى الدكتور أبو زيد أن هذا يؤدى فى التحليل الأخير إلى «إهدار الحاضر بسجنه فى أسر

الماضى»[٣٢] ولهذا يرى فى مشروع الدكتور حنفى مجرد طلاء للبناء التراثى القديم وليس إعادة بناء له، ولهذا فرؤيته أقرب إلى الرؤية التوفيقية، وإن كاد أن يقترب من حل لها فى مفهومه الإنسانى للوحى وفى نقده «لعبدة النصوص» ، واستطاع بهذا - كما يقول الدكتور أبو زيد - أن «يخلخل كثيرا من الثوابت والمسلمات المستقرة فى وعينا الدينى»[٣٣] تمنيت أن يواصل الدكتور أبو زيد تحليله للخطاب النقدى للتراث العربى الإسلامى عند مفكرين آخرين سبقوه إلى تحليل هذا التراث تحليلا نقديا على اختلاف مناهجهم وبخاصة محمد أركون ومحمد عابد الجابرى اللذين يتماثل منهجهما التحليلى - وبخاصة محمد أركون - مع منهجه. على أن الأفق الثقافى ما يزال متسعًا أمام الدكتور أبو زيد ليواصل إضافاته العلمية الجادة والعميقة فى تحليل ونقد التراث العربى القديم والحديث على السواء بما يحرره من القيود السلفية الجامدة والتوظيف الاستغلالى النفعى المغرض. وما أنبل أن يقوم الدكتور أبو زيد بواجب الفهم العلمى للتراث وتحريره من قيوده، وهو نفسه محروم فى بلاده من حسن التفهم لصنيعه العلمى الجليل، محاصر مهدد فى أمنه الحياتى وحريته الفكرية وسعادته الشخصية!

على أنى لا أملك أن أنهى هذه المحاولة الأولية المبسطة لتحديد المعالم العامة لقراءة الدكتور أبو زيد النقدية لتراثنا القديم والحديث دون أن أعرض لبعض الملاحظات التى هى أقرب إلى التساؤلات:

(١) - إن استخدام الدكتور أبو زيد لمنهج التحليل النقدى الداخلى فى قراءته للنصوص وكشف آليات إنتاج دلالاتها، يكاد يغطى على دور الواقع الموضوعى فى إنتاج هذه الدلالة، مما يكاد يغلب التفسير الثقافى الخالص للظاهرة الثقافية على التفسير الموضوعى لها، أو على الأقل يقيم ازدواجية منهجية بينهما وليس منهجًا علميا موحداً. بل يصل الدكتور أبو زيد أحياناً إلى حد الاقتصار تماما على العامل الثقافى فى عملية التفسير بل يكاد يخلص إلى بلورة نظرية له تقول «بأولية» الثقافى على الاقتصادى والاجتماعى بشكل تاريخى قطعى، وخاصة - كما يقول - «بعد أن انتقل الواقع البشرى من التشكيلات الاجتماعية البدائية فى تاريخ البشرية إلى مرحلة التاريخ الاجتماعى». وللتدليل على ذلك يرى أن سيادة الذهنية التلفيقية التبريرية على مجمل نشاط العقل العربى حتى الآن يمثل فى حد ذاته دليلا يؤكد هذه «الأولية» الثقافية بما أن المجتمعات العربية قد حدثت فيها تحولات اقتصادية اجتماعية لا يمكن انكارها. ورغم تلك التحولات لم تحدث قطيعة مع تلك الذهنية التى لا تزال ماثلة تى هذه اللحظة»[٣٤]. وأتساءل : ألا نجد الإجابة البسيطة على هذا، فى الطبيعة الهشة الهامشية التابعة غير الانتاجية لهذه التحولات الاقتصادية الاجتماعية بما يسهم فى تكريس هذه الذهنية؟ ! فضلا عن أنه من المعروف فى الدراسات الاجتماعية أن الأبنية الفوقية قد تستمر

رغم تغير بل زوال أبنيتها التحتية فليس هنا علاقة ميكانيكية جامدة بينهما. ولهذا ـ قد يكون من التبسيط ـ فى تقديرى ـ اتخاذ هذه الذهنية عاملا فاعلا أساسيا بدلا من التعامل معها بشكل جدلى لا نغفل فيه فاعلية العوامل الموضوعية كما مارس هذا بالفعل الدكتور أبو زيد فى العديد من تحليلاته وتفسيراته.

(٢) ـ لعلى سبق أن أشرت إلى استخدام الدكتور أبو زيد لمفهوم الوسطية والتوفيقية بشكل مجرد لا يراعى الاختلافات والتمايزات بين المواقف التى نسبغ عليها هذا المفهوم. ولكن .. ألا نستطيع أن نتبين داخل هذه المواقف ـ فى كثير من الأحيان ـ غلبة لطرف من طرفيها ـ مثل غلبة العقلانية أو غلبة اللاعقلانية على بنيتها، وفاعليتها؟ بل... ألا يمكن أن تقوم ثنائيات فى موقف فكرى بعينه دون أن تكون تعبيرا عن توفيقية؟ بل تكون تعبيرا عن تعدد العوامل فى بنية الموقف نفسه؟! فهناك فرق بين الحل الوسط وبين الوسطية، كما أن هناك فرقا بين التوافق والتوفيقية. ألا يدفعنا هذا إلى تعديل أحكامنا المطلقة على بعض المواقف وكشف الفروق والتمايزات فى بنيتها، وفيما بينها، فضلا عن دلالتها فى سياقها التاريخى الخاص؟ فابن رشد مثلا قد لا يصح الحكم عليه بالتوفيقية لمجرد ما نجد فى فكره من ثنائية بين إيمانه الدينى وعقلانيته. فمنطلقه الفكرى هو عقلانيته أساساً، ولا تشكل ثنائية الإيمان والبرهان العقلى عنده نسقا متصلا فى ممارساته الفكرية والعملية عامة . لواتهمناه بالتوفيقية لوجدنا من يتهم الدكتور أبو زيد نفسه بالتوفيقية كذلك، لأنه يتسلح بالمنهج العلمى فى إطار إيمانه الدينى. ألسنا فى حاجة إلى كشف التمايزات والفروق الدقيقة، بل كشف قوانين وحدة التناقضات، فى الظواهر الفكرية والعملية المختلفة، وحسن تفسيرها بدلا من إلصاق صفة مطلقة نهائية عليها؟ وفى تقديرى أنه لن يتأتى لنا ذلك إلا بمراعاة جدل العلاقة بين الفكر والسياق الواقعى، كما نجح الدكتور أبو زيد فى ذلك فى بعض تحليلاته وأحكامه.

(٣) ـ من فضائل منهج الدكتور أبو زيد العلمى والفكرى عامة أنه يخرج به من تحليله المحايث للنصوص إلى دلالتها فى الواقع ومدى فاعليتها فيه سلبا أو إيجابا . على أنه برغم ذلك يذهب إلى ضرورة الفصل بين الفكرى والسياسى وقطع «الحبل السرى» بينهما[٣٥]، بل يتهم التداخل بينهما بأنه سبب إخفاق مشروع النهضة وتوفيقية مثقفيها، بل نزعاتهم النفعية البرجماتية. ولا شك فى أن هناك اختلافا وتمايزا بين طبيعة الفكرى الخالص، والسياسى الخالص. فالأول يتعلق بالإنساق والدلالات الكلية، والثانى بالجزئيات والآنيات. ولا شك كذلك فى خطورة احتواء السياسى للفكرى وتحويل المثقفين إلى أدوات إيديولوچية لإضفاء المشروعية والصدقية على السياسى، أو بتعبير آخر شائع ، تجسير العلاقة بين الأمير والجماهير تغييبا لوعيها وتدعيماً لسلطته. فارق كبير بين هذا وبين ارتباط الفكرى بالفعل

التغييرى للواقع الذى هو بالضرورة فعل سياسى، سواء بالإنتاج الفكرى أو بالمشاركة العملية بسلاح هذا الإنتاج الفكرى نفسه. والفصل الواجب هو بين الفكرى والسلطوى، لا بين الفكرى والسياسى على هذا النحو الإطلاقى.

والدكتور أبو زيد يطالب بضرورة كسر احتكار السلطة واحتكار ما يمثل أدوات صنع الوعى فى صياغة الذاكرة على مستوى كل شعب من الشعوب العربية وعلى مستوى الأمةالعربية ويرى أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالنضال من أجل تحقيق التعددية وممارستها على مستوى الفكر وعلى مستوى المجتمع وعلى مستوى السياسة(٣٦). وهو محق فى هذا تماما، ولكنا نتساءل معه: كيف يتحقق هذا النضال؟ أليس بالفعل السياسى الذى ينخرط فيه الفكر انخراطا عمليا دون أن يفقد طبيعته كفكر، ودون أن يصبح مجرد أداة ووسيلة لغاية سلطوية نخبوية أنية محددة نهائية!؟

ألا تحتاج الصيغة - صيغة الفصل بين الفكرى والسياسى التى عرضها الدكتور أبو زيد - إلى مزيد من التحليل والتأمل!؟.

عذراً... فما أردت أن يكون تعبيرى عن تقديرى العميق للإضافة التجديدية الجليلة التى أضافها ويواصل إضافتها الدكتور أبو زيد إلى تراثنا الفكرى العربى المعاصر، مجرد تكريم لها اكتفاء بعرضها، وإنما أردت أن يكون تكريما لها بالحوار معها، فى مواجهة دعاة التكفير والتفريق والاغتيال المعنوى والجسدى.

وتحية إعزاز واعتزاز بالدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتورة ابتهال يونس فى غربتهما النبيلة.

الهوامش

١ ـ د. نصر حامد أبو زيد: النص ـ السلطة ـ الحقيقة. المركز الثقافى العربى. الدار البيضاء. ١٩٩٥.
٢ـ د. نصر حامد أبو زيد: نقدالخطاب الدينى ص١٨٥. دارسينا ١٩٩٥. القاهرة.
٣ ـ المرجع والموضع السابق.
٤ ـ المرجع السابق ص ١٩٥.
٥ ـ د. أبو زيد: النص ـ السلطة ـ الحقيقة. مرجع سابق ص٩.
٦ـ نقد الخطاب الدينى: ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.
٧ ـ المرجع السابق ص ١٩٨.
٨ ـ المرجع السابق ص٢٠٣.
٩ ـ المرجع السابق ص ١١٧.
١٠ ـ د. نصر حامد أبو زيد: «الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية» دارسينا. القاهرة ١٩٩٢.
١١ ـ المرجع السابق ص ٥.
١٢ ـ المرجع السابق صفحة ٦ ـ ٧.
١٣ ـ المرجع السابق صفحة ١١٠.
١٤ ـ النص ـ السلطة ـ الحقيقة. مرجع سابق ص٥٩.
١٥ ـ د. نصر حامد أبو زيد: خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض: مجلة ألف. صفحة ٢٨ ـ ٣١: العدد ١٦ ـ ١٩٩٦. الجامعة الأمريكية.
١٦ـ النص ـ السلطة .. مرجع سابق ص ٢٣.
١٧ ـ المرجع السابق ص ٢٤.
١٨ ـ المرجع والموضع السابق.
١٩ ـ المرجع السابق ص ٢٥.
٢٠ـ المرجع والموضع نفسه.
٢١ ـ المرجع والموضع نفسه.
٢٢ ـ المرجع السابق ص ٢٧ ـ ٢٩.
٢٣ ـ المرجع السابق ص ٢٩.
٢٤ ـ المرجع السابق ص ٣٢.
٢٥ ـ المرجع السابق ص٣٣.
٢٦ ـ المرجع السابق ص ٣٤.
٢٧ ـ المرجع السابق: ص ٣٦.
٢٨ـ المرجع السابق ص ٣٨.
٢٩ ـ المرجع السابق ص ٤٠.
٣٠ ـ المرجع السابق ص ٤١.
٣١ ـ نقد الفكر الدينى، مرجع سابق ص ١٣٤.
٣٢ ـ نفس المرجع ص ١٣٨
٣٣ ـ نفس المرجع ص ١٨١ ـ ١٨٢.
٣٤ ـ النص ـ السلطة : مرجع سابق ص ٦١ ـ ٦٢.
٣٥ ـ نفس المرجع ص ٤٩ ومابعدها.
٣٦ ـ نفس المرجع ص ٦٤.

نقد الجابرى
للعقل السياسى العربى

قد تكون عديدة هى الدراسات حول الممارسات السياسية العربية، وحول الأوضاع السياسية الراهنة فى الوطن العربى . ولكن ما أندر الدراسات التى تسعى لتحديد الدلالة النظرية والمفهومية لهذه الممارسات ولهذه الأوضاع تحديدا عقلانيا نقديا.

وكتاب «العقل السياسى» للجابرى يعد من أبرز وأنضج وأعمق هذه الدراسات، فضلا عن أنه أحدثها.

وكتاب الجابرى هذا هو الجزء الثالث من كتابه «نقد العقل العربى» وهو نقد للعقل بهدف تجديده وتحديثه، كان الجزءان الأول والثانى من الكتاب مكرسين للتكوين النظرى والبنية النظرية للعقل العربى فى مجال اللغة والكلام والفقه والعقيدة والفلسفة، أما الجزء الثالث فهو مكرس للبنية العملية السياسية لهذا العقل.

ولهذا فالأجزاء الثلاثة تشكل مشروعًا فكرياً متكاملا. وقد يكون من المفيد أن نبدأ أولا ببيان بعض أوجه التشابه أو الاختلاف بين هذا الكتاب «العقل السياسى العربى» والجزءين السابقين عليه: تكوين العقل العربى، وبنية العقل العربى. فبرغم اختلاف الموضوع والمنهج بين هذا الجزء الثالث والجزءين الآخرين، فإن هناك أكثر من رابطة منهجية، فضلا عن وحدة الموضوع عامة. وقد لا نتبين حقيقة هذا الجزء الثالث المكرس للعقل السياسى إلا فى ضوء المشروع كله فى أجزائه الثلاثة..

هناك أولا محاولة فى المشروع بأجزائه الثلاثة، لتحديد الثوابت فى الفكر العربى الإسلامى، سواء كان فكراً مجرداً (لغوياً أو فقهياً أو كلامياً أو فلسفياً أو صوفياً) كما فى الجزءين الأولين، أو كان فكراً عملياً كما فى الجزء الثالث المكرس للعقل السياسى. على أننا

فى الجزءين الأولين «التكوين» و«البنية»، نتبين الاقتصار منهجيا على التحليل المعرفى الإبستمولوجى للفكر العربى، دون التحليل الإيديولوجى، أى تحديد البنية الابِسْتيميّة لهذا الفكر، وإن وجدنا تداخلا أحيانا بين التحليل المعرفى والإيديولوجى فى بعض الحالات الجزئية، أما فى هذا الجزء الثالث فيغلب التحليل الإيديولوجى، أى اختبار المواقف والتوجهات السياسية وتقييمها فى ضوء المصالح والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والفكرية السائدة. ولعلى توقعت هذا فى نهاية مقال لى قديم عن الجزءين الأول والثانى، ذكرت فيه أن الجزء الثالث الخاص بالفكر السياسى سيحرص بالضرورة على إبراز الجانب الإيديولوجى الذى تجنبه وتحاشاه فى هذين الجزءين.

وبرغم هذا، فإنى أتبين كذلك فى هذا الجزء الثالث برغم بروز الجانب الإيديولوجى محاولة لبْنينِة وهيْكلةِ الفكر السياسى ابستمولوجيا، كما سوف نرى.

ومن معالم التشابه كذلك بين هذا الجزء الثالث والجزءين السابقين، الحرص على الاصطفاف فى حركة أو مدرسة فكرية معينة فى تراثنا حتى لا يبدأ التجديد المنشود لفكرنا الراهن من الصفر. ففى نهاية الجزء الثانى يدعو الجابرى إلى الاصطفاف فى المدرسة العقلانية - الظاهرية البرهانية الأندلسية - المغربية (ابن حزم، ابن الرشد، ابن خلدون) ، أما فى نهاية هذا الجزء الثالث فهو يدعو إلى الاصطفاف أو على الأقل استلهام مرحلة الدعوة المحمدية، أو بتعبير آخر، على حد قول الجابرى «تأصيل الأصول» بالعودة إلى النموذج الذى تمثله هذه المرحلة والذى يتسم - كما يرى الجابرى - بالديمقراطية أساسا التى تتجلى فى بعض الآيات القرآنية أو بعض الأحاديث النبوية: (وأمرهم شورى بينهم) ، «أنتم أدرى بشئون دنياكم» ، «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» إلخ... وهنا نلاحظ أن الدعوة فى الجزءين الأولين كانت دعوة إلى الاصطفاف فى مدرسة عقلانية، أما الدعوة فى الجزء الثالث فهى دعوة إلى الاصطفاف فى الدعوة الإسلامية فى مرحلتها الأولى، وخاصة فى جانبها الذى يتسم بالشورى والمسئولية الفردية أى بالديمقراطية ذات المرجعية الدينية بشكل عام.

وهنا يبرز معلم آخر من معالم التشابه فى المشروع فى أجزائه الثلاثة، هو محاولة الامتداد بالماضى فى الحاضر، ولا أريد أن أقول تعميم أو فرض الماضى على الحاضر، وإن كان هناك ما يمكن أن يوحى بل يشير إلى ذلك، أى استمرار الماضى بشكل أو بآخر فى الحاضر وإن اختلفت نسب هذا الاستمرار. فهناك ثوابت معرفية فى بنية الفكر العربى المجرد مثل البنية القياسية (قياس الغائب على الشاهد) كما أن هناك ثوابت فى بنية الممارسات السياسية، مثل ثلاثية «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» التى سنعرض لها بتفصيل فيما بعد.

وهكذا يكاد الكتاب بأجزائه الثلاثة أن يكون محاولة لتأكيد استمرارية ثوابت معينة فى العقل العربى، سواء كان عقلا نظريا مجردا، أو عقلا عمليا سياسيا.

والكتاب بكشفه لهذه الثوابت النظرية والعملية فى العقل العربى وبنقدها يدعو إلى تجديد العقل العربى والواقع العربى سواء فى مكوناته وبنياته النظرية الابستمولوجية أو فى تجلياته العملية السياسية.

والكتاب ـ وخاصة فى جزئه الثالث ـ يجتهد للتخلص من القوالب الجامدة فى منهج البحث العلمى، ولبناء مفاهيم إجرائية مستفيداً من التراث المنهجى العلمى فى الدراسات الغربية المعاصرة (وخاصة عند فوكو، ودوبريه، ولوكاتش، وجرامشى وغيرهم) مع محاولة تثبيتها وتكييفها بحسب مقتضيات واقعنا العربى الخاص، مستفيدا كذلك من بعض مفاهيمنا التراثية القديمة (فى دراستنا الفقهية أو التاريخية وخاصة مفهوم العصبية عند ابن خلدون) .

على أن الجابرى فى هذا الجزء الثالث من الكتاب يستعين بجهاز مفاهيمى مختلف عن الجهاز المفاهيمى الذى استعان به فى الجزءين السابقين وذلك لاختلاف موضوع الدراسة. ولنعرض لبعض المفاهيم هذا الجهاز:

أول هذه المفاهيم هو مفهوم اللاشعور السياسى، الذى يستمده الجابرى من «دوبريه» فى كتابه «نقد العقل السياسى» . إلا أن الجابرى يميز بين استخدام «دوبريه» له واستخدامه هو له. وهو تمييز نابع ـ كما يقول الجابرى ـ من اختلاف الواقع الذى يطبق عليه المفهوم. فدوبريه يستخدم هذا المفهوم كاشفاً به ما وراء السلوك السياسى لبعض المؤسسات الغربية (الحزب الشيوعى الفرنسى خاصة) من جذور عشائرية ودينية. أما الجابرى فيعكس هذا الاستخدام، إنه يكشف به عما وراء كثير من أشكال السلوك العشائرى والدينى فى الممارسات العربية من جذور سياسية. وإن كنا نجد فى بعض ما قام به الجابرى من تحليل لبعض ظواهر السلوك السياسى العربى ما يكشف عما وراء هذه الظواهر من جذور عشائرية ودينية. وهكذا يكاد الجابرى أن يطبق أحيانا نفس مفهوم دوبريه وليس معكوسه.

وما أكثر ـ فى الحقيقة ـ ما نجد فى الكثير من ممارستنا القومية أو السياسية عامة من جذور قبلية وعشائرية ودينية.

أذكر أننى قمت بتحليل مفهومى (ابستمولوجى) مقارن لنص لأحد قادة الحركة القومية العربية ونص لأحد قادة الحركة الإسلامية فتبينت أن كلا النصين يقفان على جذر مفهومى واحد.

ولا شك فى أهمية دراسة الجذور والرواسب العميقة لظواهر السلوك الفكرى أو العملى، وهنا تكمن أهمية مفهوم اللاشعور السياسى. إلا أن المغالاة فى الارتكان إلى هذا المفهوم، والاقتصار عليه رغم أهمية الاستفادة منه قد يفضى - فى تقديرى - إلى تغليب الجذر اللاعقلانى فى تفسير كثير من الظواهر السياسية، وإلى إغفال المصالح والصراعات الاجتماعية والطبقية فى تفسير هذه الظواهر، أى يصبح اللاعقلانى أساسا لتفسير ما هو عقلانى، ويصبح الحاضر خاضعا خضوعاً شبه حتمى للماضى، وهو ما قد يقترب من المنهج الفرويدى فى تفسير بعض ظواهر السلوك الشعورى بالمكونات اللاشعورية، وتفسير السلوك الحاضر بثوابت نفسية طفولية قديمة.

وليس هناك من شك فى أهمية الاستعانة بهذا المفهوم، أعنى مفهوم اللاشعور السياسى لتفسير بعض دوافع أو جذور ظواهر السلوك عامة، ولكن دون تضخيمه والاقتصار عليه فى تفسير هذه الظواهر.

أما المفهوم الثانى فهو مفهوم المخيال الاجتماعى، واستخدام الجابرى هذا المفهوم هو كذلك استخدام محمود، ويتماشى مع الاتجاهات المنهجية الجديدة فى محاولة الربط بين العقلانية والسيكولوجية الاجتماعية فى دراسة ظواهر السلوك السياسى والاجتماعى عامة. ولا شك أن الفكر السياسى يجد مرجعه لا فى النظام أو النسق المعرفى على إطلاقه، وإنما فى المخيال الاجتماعى كذلك. إلا أن المغالاة فى تفسير ظواهر السلوك السياسى بالمخيال الاجتماعى كذلك، قد أفضت إلى القول بأن آلية العقل السياسى هى الاعتقاد. وبرغم الصحة الجزئية لهذا القول، فلا شك أن فى كل فكر سياسى يوجد جانب اعتقادى أو ايديولوجى، إلا أن هذا لا ينبغى أن ينفى أو يطمس أو يغيب عناصر أخرى فى الظواهر السلوكية السياسية. إن الاعتقاد لا يشكل دلالة العقل السياسى أو مضمونه أو مقاصده، وإنما قد يكون من موجهات وأساليب وأدوات الفعل السياسى كى يتحقق. ولهذا فالعقل أو الفكر السياسى ليس مجرد اعتقاد، بل هو أساسا مصلحة مستهدفة مقصودة قصدا، أى لها معقوليتها الموضوعية أى الاجتماعية.

ولا شك أن المخيال الاجتماعى والاعتقاد واللاشعور السياسى محركات ودوافع وأدوات تشكيل الفعل السياسى - كما ذكرنا - ولكن دون أن يكون معنى هذا هو طمس القيمة الموضوعية للمصلحة المستهدفة من الفعل نفسه، أى تغليب اللامعقولية الاعتقادية، على المعقولية القصدية والمصلحية فى الفعل السياسى.

أما المفهوم الثالث فهو مفهوم الكتلة التاريخية الذى استمده الجابرى من جرامشى،

واستعان به لتفسير ظاهرة الثورة العباسية التى توحدت كتلتها السياسية رغم ما كانت تضمه هذه الكتلة من تنوع عرقى وفكرى. إلا أن القول بالكتلة التاريخية على إطلاقها تفسيرا لتلك الظاهرة كاد أن يخفى التمايزات وتنوع الانتماءات، ومختلف أشكال الصراع داخل هذه الكتلة التاريخية التى سرعان ما تفتتت إلى أكثر من كتلة متصارعة بعد ذلك. ولعل الاستعانة بمفهوم الكتلة التاريخية فى هذه الصورة المطلقة شبه الصماء قد أفضت إلى تغييب العديد من الظواهر الخلافية والصراعية فى دراسة الجابرى لمراحل التاريخ العربى القديم والحديث كما سوف نرى.

وإلى جانب هذه المفاهيم التى استمدها الجابرى من المناهج الغربية، فإنه قد حرص كذلك على الاستعانة ببعض المفاهيم والمصطلحات المستمدة من خبرة التاريخ العربى الاسلامى نفسه والتى راح يحدد بها ثوابت العقل السياسى العربى وهى «القبيلة» تعبيرا عن البعد السياسى أو العصبية على حد تعبير ابن خلدون، و«الغنيمة» تعبيرا عن البعد الاقتصادى الريعى أى غير الإنتاجى، «والعقيدة» تعبيرا عن البعدالفكرى والأيديولوجى سواء كان فكراديديا أو علميا. ولعل هذا يذكرنا بالأبعاد والمستويات الثلاثة فى دراسة الدولة عند بولانزاس أى البعد السياسى والبعد الاقتصادى والبعد الأيديولوجى.

على أن استخدام الجابرى لهذه المفاهيم أو المصطلحات الثلاثة ليس مجرد حرص على استخدام مفاهيم ومصطلحات تراثية، بل هو حرص موضوعى مستمد من طبيعة الواقع التاريخى الاجتماعى المدروس. «فالقبيلة» ليست مجرد بديل عربى عن مفهوم السياسة السائدة فى التاريخ الاجتماعى العربى فى رأى الجابرى، والتى عبر عنها ابن خلدون بمفهوم العصبية.

وكذلك «الغنيمة» ليست مجرد بديل عربى عن مفهوم الاقتصاد، بل هو مفهوم يعبر عن شكل محدد من أشكال الحصول على الثروة وهو الشكل الريعى الذى كان - ولايزال - سائدا فى التاريخ الاجتماعى العربى قديماً وحديثاً كما يذهب الجابرى. وكذلك مفهوم «العقيدة» ليس مجرد بديل عربى عن الأيديولوجى، وإنما هو تعبير عن دور الدين بشكل محدد فى صياغة وتحديد معالم العقل السياسى العربى كما يرى الجابرى. إنها إذن ليست ترجمة عربية للمفاهيم الغربية، وإنما مفاهيم مستمدة من واقع الخبرة التاريخية العربية قديما وحديثا. ولكن يبقى السؤال المنهجى : إلى أى حد يمكن لهذه المفاهيم التراثية أن تفسر لنا ظواهر وممارسات وتجليات العقل العربى فى المجالات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية؟. ألا تصادر هذه المفاهيم من البداية بحدودها المفهومية على طبيعة هذه

التجليات والممارسات؟ وفضلا عن هذا، فإلى أى حد يمكن القول بالاستمرارية شبه المستوية لسيطرة هذه المفاهيم على العقل العربى قديما وحديثا؟

وإلى جانب هذه المفاهيم، نجد الجابرى يرفض من الناحية المنهجية بعض المواقف الفكرية الدجمائية.

فهو يرفض بحق الفصل المطلق بين البنية التحتية والبنية الفوقية وخاصة فى المجتمعات ما قبل الرأسمالية. فهناك بغير شك تداخل وتفاعل بينها على خلاف ما تدعيه بعض المواقف والتفاسير الدجمائية.

وهو يرفض قصر الوعى الاجتماعى على الوعى الطبقى، فإلى جانب الوعى الطبقى هناك الوعى الفئوى والوعى القومى اللذان يقومان بدور كبير فى تشكيل الوعى الاجتماعى، وبرغم صحة هذا القول بشكل عام فإنه قد يفضى أحيانا إلى إغفال أو تغييب الوعى الطبقى وهو ما حدث فى تحليل الجابرى لبعض الظواهر.

والجابرى يرفض كذلك الربط الآلى بين الايديولوجيات السياسية والاجتماعية من ناحية والواقع الاقتصادى من ناحية أخرى فى المجتمعات ما قبل الرأسمالية بوجه خاص. وهو يدلل على ذلك بالصراع بين الشيعة وأهل السنة الذى يرجع إلى زمن الصراع القديم بين على ومعاوية، وليس إلى الملابسات والوقائع الموضوعية والاجتماعية المستجدة بعد ذلك. على أنه من الخطأ فى الحقيقة إغفال هذه الملابسات والوقائع الموضوعية والاجتماعية المستجدة فى تفسير الظواهر ذات الجذور الأيديولوجية القديمة. فالجذور القديمة الباقية لا يمكن أن تفسر وحدها تفسيرا كاملا كل الظواهر المستحدثة، وإن كانت عنصرا أو عاملا من عواملها. وسوف نرى أن هذا الفصل بين الأيديولوجية والواقع قد أفضى إلى بعض النتائج غير الدقيقة فى دراسة الجابرى للعقل السياسى العربى وخاصة فى المرحلة المعاصرة.

ننتقل بعد ذلك من مناقشة الأدوات والمفاهيم المنهجية إلى بعض التطبيقات.

يعرض الكتاب للعقل السياسى العربى فى تجلياته المختلفة طوال التاريخ العربى الإسلامى، منذ الدعوة المحمدية حتى يومنا هذا.وإن كان تحليله النقدى التفصيلى يقف عند العصر العباسى، ثم ينتقل إلى الوضع الراهن فى فصل ختامى باعتباره امتدادا بشكل أو بآخر فى بنيته وثوابته للمسار العام السابق للفكر العربى فى تجلياته السياسية. على أنه فى الحقيقة يكاد يقتصر فى دراسته لهذا التاريخ الممتد على بعض التجليات ذات الطابع الرسمى، أو التى تعبر عما هو سائد ومسيطر، أو على ما يسميه الجابرى بالمسار العام. ولهذا نراه يغفل ـ كما

سبق أن أشرنا - العديد من التجليات السياسية التى تتمثل فى أشكال من التمرد والمعارضة. فهو لا يشير إلى حركات سياسية مثل ثورة الزنج أو القرامطة أو إلى فلسفات ونظريات فقهية وصوفية كانت تمثل معارضة ورفضًا للأمر الواقع السائد. وهو يغفل هذه الحركات والنظريات عامدا متعمدا مبررا ذلك بأنها لم يكن لها وجود حقيقى ؛ ونتساءل : ألم تكن هذه الحركات والنظريات تجليات كذلك من تجليات العقل السياسى العربى ؛ لماذا يقف طويلا عند المرجئة والخوارج مثلا ولا يهتم بثورة الزنج أو القرامطة أو الحركة الشيعية أو المعتزلة أو دولة الموحدين (ابن تومرت) أو الدولة الفاطمية ؟.

لقد كانت حركات ذات وجود حقيقى وشكلت مراحل صراعية بالغة الأهمية فى التاريخ السياسى والاجتماعى العربى. والجابرى يبرر هذا مرة أخرى بأنه متحيز للديمقراطية، ولهذا فهو حريص على إبراز الجانب الاستبدادى لا الجانب المشرق أو الجانب المقموع فى تاريخ الفكر السياسى العربى؟.والواقع أن العقل السياسى العربى لا يبرز ولاتتحدد معالمه من خلال تجل واحد من تجلياته. وإنما خلال تضاريس عملياته الصراعية المختلفة التى كان يتجلى فيها، سلبية كانت أو إيجابية، مشرقة أو مظلمة، مستبدة أو مقموعة. لقد كان هناك أكثر من عقل عربى سياسى. كان هناك عقل سنى وعقل شيعى وعقل خارجى إلى غير ذلك، والجابرى نفسه يستخدم أحيانا فى كتابه تعبير «ضمير سنى» أو عقل سياسى سنى، أى كان يدرك تعدد تجليات العقل السياسى. والحق أننى أخشى أن تكون فى تناول الجابرى لتاريخنا رؤية نخبوية، انتقائية لهذا التاريخ دعما وتأكيدا لثوابته الفكرية والعملية المقترحة...

وفضلا عن هذا فإن العقل السياسى لا يبرز ولا يتجلى فى شكل السلطة وحدها، أو فى الصراع السياسى وحده، وإنما يبرز ويتجلى كذلك فى أمور أخرى إدارية وتشريعية ومشروعات عمرانية، وقرارات اقتصادية، وأنظمة للحسبة إلى غير ذلك. ولهذا فالكتاب قد غلبت عليه القراءة السياسية للجوانب السلطوية من واقعنا التاريخى العربى أكثر مما كان إبرازا وتحديدا للمقومات الأساسية للفكر السياسى العربى على اختلاف اجتهاداته وممارساته ومنجزاته وصراعاته.

والكتاب فى الحقيقة بتركيزه على المسار العام للتاريخ العربى الإسلامى وإغفاله لبعض الظواهر السياسية والاجتماعية الصراعية المهمة، يكاد يقلص هذا التاريخ ويفقده طابعه التاريخى ويضفى عليه نوعا من الاستمرارية أو التراكمية اللاتاريخية. فهو يثبت طوال هذا التاريخ بنيات محددة مما يطبع التاريخ بطابع المماثلة والمطابقة والثبات. رغم أنه كان يشير إلى اختلاف أولوية هذه البنيات بالنسبة لبعضها باختلاف الملابسات التاريخية، ولكنها هى

هى دائما كانت القبيلة والغنيمة والعقيدة، لهذا نراه يهتم فى الحقيقة بالمماثلة والمطابقة والثبات فى مراحل التاريخ المختلفة أكثر ما يهتم بالمغايرة والاختلاف كما سبق أن رأينا ذلك فى الجزءين السابقين من كتابه، وهذا ما يكشف عن استمرار غلبة التوجه البنيوى فى منهج دراسته التاريخية.

إن القبيلة بنية اجتماعية بغير شك، ولكن دلالتها الاجتماعية تختلف من مجتمع لآخر، ومن مرحلة تاريخية لأخرى. فالقبيلة قبل الدعوة الإسلامية، تختلف دلالتها فى عهد الحكم الأموى أو العباسى أو فى عصرنا العربى الراهن. ووجود القبيلة أو القبائل فى مجتمعاتنا العربية المعاصرة لا يعنى أن المجتمع يسوده نظام أو نمط إنتاج قبلى أو تشكيلة اقتصادية اجتماعية قبلية. وقد تسود عقلية قبلية دون أن يكون ذلك تعبيرا عن سيادة بنية اجتماعية قبلية. هناك إذن اختلافات وتمايزات لابد من وضعها فى الحسبان. وقد انعكست الرؤية التماثلية للتاريخ على تناول الجابرى لبعض الظواهر بما أفضى أحيانا إلى تقليص دلالتها وإفراغها من مضمونها الاجتماعى المعقد.

فهو فى حديثه عن سيادة السلطة السياسية الهرمية وخاصة فى المرحلتين الأموية والعباسية، يشير مثلا إلى ما يطلق عليه «الرعية» باعتبارها قاعدة لهذه السلطة ذات الطابع الهرمى. والجابرى يقف عند كلمة «الرعية» دون تحليل أو تفكيك لها يكشف عن مكوناتها الاجتماعية، وما يحتمل فيها من توجهات سياسية، وما تعبر عنه من تشكيلة اقتصادية اجتماعية، فى حين أن داخل «الرعية» فلاحون منتجون مستغلون، وعبيد وحرفيون وتجار وملاك أرض، أو منتفعون وجماعات فئوية وقومية مختلفة وانتماءات سياسية متنوعة ومتصارعة. ولهذا لم تتمكن الدراسة من تحديد معالم «العقول» المتصارعة داخل ما يسميه الجابرى بالعقل السياسى العربى، كما لم تتمكن بالتالى من تحديد معالم التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى كل مرحلة من مراحل التاريخ. ووقع التركيز أساسا على الممارسات السياسية للنخبة الحاكمة، والوقوف عند البنية القبلية باعتبارها النمط السائد. والقبيلة لا يمكن - كما سبق أن أشرنا - أن تعبر عن نمط سائد أو تمثل تشكيلة اقتصادية واجتماعية معممة طوال التاريخ العربى. فلقد قامت أشكال من السلطة المركزية والعلاقات الاجتماعية التى تداخلت واختلفت مكانا وزمانا.

ولقد أشار الكتاب إشارة سريعة إلى نمط الإنتاج الآسيوى. والواقع أنه قد يكون من التعسف القول بنمط إنتاج واحد سائد فى مختلف البلاد العربية شرقا وغربا منذ بداية الدولة الأموية حتى القرن التاسع عشر، أو حتى يومنا هذا، تأسيسا على سيادة طابع الغنيمة فى

الاقتصاد، أى الطابع الريعى الذى يستند إلى الخراج والجزية ومختلف العوائد غير الإنتاجية.

لسنا نستطيع القول بسيادة نمط إنتاج آسيوى، أو نمط إنتاج خراجى - كما يذهب سمير أمين - أو حتى نمط عبودى، أو نمط إنتاج إقطاعى أو إقطاعى بيروقراطى أو شبه إقطاعى كما يقال أحيانا. إذ هناك أكثر من نمط إنتاج، بل هناك تداخل بين هذه الأنماط وهناك أكثر من تشكيلة إقتصادية وإجتماعية باختلاف المواقع والمراحل فى التاريخ الاجتماعى العربى الإسلامى منذ الدعوة الإسلامية حتى اليوم.

فالكتاب يشير مثلا إلى سيادة نمط الإنتاج الريعى طوال التاريخ العربى الإسلامى حتى يومنا هذا. ولا شك أن هناك ظواهر اقتصادية ريعية عامة مشتركة، ولكنها تختلف من حيث الطبيعة والدلالة (عقارية أو مالية) من مرحلة إلى أخرى ومن موقع إلى آخر ومن تشكيلة اجتماعية اقتصادية إلى أخرى، ولعل هذا هو ما يتيح لنا تفسير اختلاف وتنوع الأيديولوجيات المتصارعة عبر التاريخ العربى الإسلامى .

أكتفى بهذه الملاحظات العامة، وهناك العديد من الملاحظات التفصيلية التى لامجال إلى تقديمها هنا وخاصة أنها تتعلق فى معظمها بالعقل السياسى العربى فى المرحلة التى كرس لها الكتاب جهده الأكبر والتى تمتد - كما سبق أن ذكرنا - من مرحلة الدعوة المحمدية حتى العصر العباسى بمراحله المختلفة. فما يعنينا فى النهاية هو ما أفضت إليه هذه المنهجية العامة للكتاب فى أجزائه الثلاثة من نتائج تتعلق بالعقل السياسى العربى الراهن ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين.

حقا، إن الجابرى لم يكرس لهذا العقل السياسى الراهن غير بضع صفحات فى نهاية الجزء الثالث من كتابه فضلا عن بعض إشارات عابرة طوال الكتاب. على أن الجابرى فى هذه الصفحات وفى تلك الإشارات العابرة، أكد على أن العقل السياسى العربى الراهن السائد اليوم هو امتداد للعقل السياسى العربى فى مساره التاريخى منذ مرحلة الدعوة المحمدية، وذلك لاستناده إلى نفس الثوابت الثلاثة التى سيطرت على العقل السياسى طوال هذا المسار، وهى: القبيلة والغنيمة والعقيدة.

فالعقل السياسى العربى - كما يقول الجابرى - مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً) ، وهى البنية التى تؤسس على المستوى اللاشعورى السياسى ذلك النموذج الأمثل للحكم الذى يجذب العربى حتى اليوم ، نموذج المستبد العادل، لا فرق بين شيعى وسنى، بين حنبلى وأشعرى ومعتزلى، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف كما يقول الجابرى الاتجاهات الفكرية

المعاصرة بمختلف أسمائها). على أن العقل السياسى العربى ليس مسكوناً بهذه المماثلة فحسب، بل هو محكوم أساساً كما يرى الجابرى بمحددات اجتماعية واقتصادية وثقافية هى كما سبق أن ذكرنا القبيلة والغنيمة والعقيدة، وإن تجديد هذه المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل النفى التاريخى لها. ويتم هذا النفى بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا - كما يقول الجابرى - ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضى، أى أن نقد الحاضر بما يحمله من بقايا الماضى هو الخطوة الضرورية الأولى فى كل مشروع مستقبلى، فالمحددات الثلاثة التى حكمت العقل السياسى العربى فى الماضى ما تزال تحكمه بصورة أو بأخرى فى الحاضر، وأصبحت تشكل ما يسميه بالمكبوت الاجتماعى والسياسى. ولم يتمكن - كما يقول الجابرى - الطموح النهضوى (عصر النهضة) ولا المجتمع العربى عامة من تجاوز هذه المحددات الموروثة وذلك لأسباب وعوامل كثيرة خارجية كالغزو الاستعمارى وامتداداته، وداخلية كانخراطنا من فوق فقط فى الحداثة العصرية .وكانت النتيجة كما يقول الجابرى ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصرعيه لعودة المكبوت أى ظهور وطغيان المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة. لقد عادت المكبوتات لتجعل من حاضرنا مشابها لماضينا. فأصبحت القبيلة محركًا للسياسة وأصبح الريع جوهر الاقتصاد وأصبحت العقيدة إما ريعية تبريرية وإما خارجية نسبة إلى الخوارج. وتأسيساً على هذا يختتم الكتاب صفحاته بالدعوة إلى العمل على أن نستبدل بالبنيات الثلاث السائدة أى المكبوتات العائدة [وهى القبيلة والغنيمة والعقيدة] بنيات أخرى. فبدلا من بنية القبيلة ينبغى أن نعمل على إقامة مجتمع مدنى سياسى واجتماعى يقوم على مؤسسات دستورية من أحزاب ونقابات ومجالس تشريعية وحقوق ديمقراطية إلى غير ذلك، أى بناء مجتمع فيه تمايز - كما يقول الجابرى - بين المجتمع السياسى (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدنى (التنظيمات المستقلة عن جهاز الدولة)، على أن يتم هذا التحول كما يقول عبر تطور عام اقتصادى اجتماعى سياسى ثقافى دون أن يلغى هذا دور العقل والممارسة.

وبدلاً من بنية الغنيمة والاقتصاد الريعى نعمل على إقامة اقتصاد إنتاجى وتحقيق تكامل اقتصادى إقليمى جهوى، وفى إطار سوق عربية مشتركة، تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين البلاد العربية وهى وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضرورى لتنمية عربية مستقلة. وبدلا من بنية العقيدة ينبغى العمل على تحويل العقيدة إلى مجرد رأى، فبهذا نتخلص من التفكير الطائفى المتعصب ونفسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف والتحرر من سلطته المطلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية. أى التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدجمائى دينيا كان أو علمانياً، والتعامل بعقل اجتهادى نقدى.

والمهم عنده هو أن الفكر العربى مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسى بروح علمية، وبدون هذا ـ كما يقول ـ سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة فى الوطن العربى حديث أمان وأحلام.

ولاشك أن دعوة الجابرى هذه دعوة تنويرية عقلانية تقدمية قومية ذات رؤية شاملة متكاملة، ما أشد الحاجة إليها ونحن نستشرف بداية القرن الحادى والعشرين. إلا أنها برغم ذلك قد لا تتيح تحقيق الوعى بالتغيير الجذرى الذى تنشده. ذلك أن الاقتصار على هذه الثوابت الثلاثة [القبيلة، الغنيمة، العقيدة] فى تشخيص الأوضاع العربية المتردية الراهنة، قد لا يساعد على إدراك حقيقة هذه الأوضاع إدراكًا صحيحًا كاملاً، كما أن الوقوف عند هذه الأهداف الثلاثة البديلة كعلاج لهذه الأوضاع قد يفقدنا الوسيلة لتنفيذها، اللهم إلا أن تكون مجرد تنوير ليبرالى إصلاحى توفيقى فى إطار الأوضاع الراهنة.

واسمحوا لى هنا أن أنتقل إلى خطاب سياسى خالص، ذلك أن الأوضاع العربية الراهنة فى تقديرى لا تتسم فحسب بالتخلف السياسى والاقتصادى والفكرى، وإنما تتسم أساسًا بالتبعية للرأسمالية الاحتكارية العالمية. فالقضية ليست مجرد قضية سيادة القبلية أو الاقتصاد الريعى أو الجمود والتعصب العقائدى على خطورتها كظواهر سياسية وفكرية واقتصادية واجتماعية قائمة فى بعض الممارسات والأوضاع العربية، بل القضية هى أساسًا هيمنة الامبريالية العالمية الأمريكية بوجه خاص على مقدرات حياتنا السياسية والاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والثقافية، وهى عجزنا أمام العدوان والتوسع والاحتلال الإسرائيلى لأراض عربية فلسطينية وسورية ولبنانية، وأضيف مصرية، فسيناء ما تزال منقوصة السيادة، وكذلك تمزقنا وتفتتنا القومى العربى إزاء المشروع الإمبريالى الصهيونى، بل التواطؤ العربى مع هذا المشروع بشكل أو بآخر.

ولا سبيل لتغيير حقيقى لأوضاعنا العربية، أى إقامة بدائل لهذه الأوضاع بغير التحرر من هذه التبعية وهذا العجز وهذا التمزق وهذا التواطؤ. ولكن...كيف؟ كيف يتحقق هذا التحرر؟. هل بتلك البدائل المقترحة التى يقترحها الجابرى؟ حسناً .... ولكن ما السبيل لتنفيذ هذه البدائل إن صح أنها كفيلة بتحقيق هذا التحرر من التبعية؟.

وهنا أتساءل : هل يمكن تنفيذ هذه البدائل فى ظل أنظمة الحكم السائدة فى الوطن العربى؟ أو هل يمكن تحقيق هذا التحرر من التبعية بأنظمة الحكم هذه؟.

فى تقديرى أنه لا سبيل إلى هذه البدائل المقترحة، بغير التحرر من التبعية والعجز والتواطؤ والتمزق، بغير تغيير حاسم فى بنية أنظمة الحكم السائدة فى الوطن العربى، لا

مجرد تغيير فى أساليب ممارستها للسلطة، كتعديلات أو تطويرات ديمقراطية فحسب مع أهميتها، بل لابد من تغيير جذرى فى تكوينها الاجتماعى وبنيتها الفكرية وْطبيعة مصالحها الطبقية، وعلاقاتها بالقوى السياسية والاقتصادية المحلية وتواطؤهامع القوى الاستعمارية والصهيونية العالمية.

إن محنة الأوضاع العربية الراهنة لا تتمثل فحسب فى أن أنظمة الحكم السائدة، هى تعبير عن هذه الأوضاع المختلفة التابعة المتمزقة قوميًا، بل إن هذه الأنظمة هى نفسها أداة لتكريس وإعادة إنتاج هذا التخلف والتبعية والعجز والتواطؤ والتمزق القومى. ولهذا فكل حديث عن تغيير أو تجديد أو وحدة قومية عربية حقيقية، لا يمس جوهر أنظمة الحكم السائدة ولا يغير من طبيعة تمثيلها لمصلحة القوى الشعبية والوطنية والتقدمية والقومية سيكون حديثاً إصلاحياً طوباويًا أو حديثاً تخديرياً، وهذا يعنى حتمية الربط بين التغيير السياسى والتغيير الاجتماعى، والملاحظ أن ثالوث البدائل الذى يقترحه الجابرى يكاد يخلو تمامًا من البعد الاجتماعى ولا يمس طبيعة البنية الاجتماعية، أى قضية العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل والحد من الاستغلال والتمايز الطبقى إلى غير ذلك. وقد يكون الدافع إلى ذلك أن الجابرى يرى أن المرحلة الحالية ليست مرحلة التحول إلى الاشتراكية. وهذا صحيح فهى مرحلة تحرر وطنى ديمقراطى. ولكن مرحلة التحرر الوطنى الديمقراطى فى بلادنا المتخلفة تفرض بالضرورة الربط بين التحرر السياسى والاقتصادى والتغيير الاجتماعى لمصلحة كافة قوى العمل والإنتاج والإبداع.

وعندما نتحدث عن أنظمة الحكم لا نقصد مجرد أجهزة السلطة الإدارية وإنما نقصد العلاقة السياسية والاقتصادية والفكرية بين بنية السلطة والمجتمع المدنى.

فإذا انتقلنا من هذا التساؤل الذى يغلب عليه الطابع السياسى الخالص لتشخيص الجابرى للأوضاع الراهنة ولدعواه لتغييرها وتجديدها، لو انتقلنا منه إلى تحليل الآلية النظرية التى استند إليها فى تشخيص هذه الأوضاع من ناحية وفى الدعوة إلى تغييرها وتجديدها، لوجدنا أنها تتمثل فى مظهرين أساسيين : المظهر الأول هو تفسير أو تشخيص الأوضاع الراهنة بآلية عودة مكبوتات قديمة. فهناك - على حد تفسيره وتشخيصه - مكبوتات تتمثل فى القبلية وروح الغنيمة والعقيدة، لقد عادت هذه المكبوتات إلى التجلى، وهذا ما يفسر ويشخص تردى الأوضاع الراهنة.

أما المظهر الثانى فيتمثل فى تغيير وتجديد هذه الأوضاع بآلية النفى التاريخى لتلك المكبوتات العائدة وإقامة بدائل عنها.

وإذا تأملنا الآلية الأولى، لوجدنا أنها تكاد تلقى تبعة تردى الأوضاع الراهنة على عودة تلك المكبوتات القديمة، وتكاد بهذا تنفى وتغيب كل العوامل الموضوعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية منها والخارجية التى كانت وما تزال سبباً لهذا التردى.

ولهذا يكون طبيعيا أن نتساءل : ما هو السبب الحقيقى لهذا التردى الراهن للأوضاع العربية ؟ هل هى مجرد عودة مكبوتات قديمة أم هى سيادة أنظمة وأبنية سلطوية كابتة مهيمنة، هى التى تكرس الظواهر المختلفة فى أوضاعنا العربية من بقايا قبلية وعشائرية واقتصاد طفيلى غير إنتاجى، وتحجر فكرى إلى جانب التبعية للرأسمالية العالمية والتواطؤ معها ومع الصهيونية؟ حقا، إن هذه الأنظمة الكابتة قد تكون انعكاسًا وتجلياً فوقياً للتخلف الهيكلى الاقتصادى والاجتماعى، ولكنها فى نفس الوقت نفسه أداة لتكريس وإعادة إنتاج هذا التخلف. ولسنا فى حاجة إلى العديد من الأمثلة التفصيلية لإبراز الدور الذى تلعبه بعض الأنظمة العربية فى تنمية وتغذية بنية القبلية السياسية والطفيلية والريعية الاقتصادية والطائفية والتعصب الدينى دفاعا عن مصالحها وحرفا للنضال الاجتماعى عن مساره الصحى، وتغييبا للمصالح المجتمعية الحقيقية وإخفاء لأوضاع التخلف والاستغلال والتبعية. إن النزاعات الطائفية والعنصرية المستشرية فى لبنان اليوم مثلا لا يمكن تفسيرها فقط بعودة المكبوتات، وإن كان لتراث الماضى الاجتماعى جذوره الممتدة فى الحاضر بغير شك وإنما تفسر كذلك بل أساساً بعوامل موضوعية سياسية واقتصادية وفكرية لبنانية وعربية، تحركها وتغذيها قوى ومصالح استعمارية وصهيونية، تستغل بغير شك هذه الجذور القديمة. وكذلك الشأن فى مصر. فإن بروز اتجاهات طائفية تعصبية أخيرا، ليس نتيجة لعودة المكبوتات، بل هى ثمرة عوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية، من انفتاح اقتصادى، وتحالف مع العدو الأمريكى وتصالح مع العدو الإسرائيلى، واغتراب فكرى واجتماعى وتدهور فى الأوضاع المعيشية للجماهير فضلا عن تغذية مخططة مباشرة من طرف السلطة الساداتية بوجه خاص لحرف الصراع الاجتماعى فى مصر عن مجراه الصحى.

إن القول بآلية عودة المكبوتات تفسيرا لهذه الأوضاع العربية المتردية يسهم - فيما أخشى - فى تغييب هذه العوامل الموضوعية، ولن يساعد بشكل موضوعى على تغيير وتجديد هذه الأوضاع. ذلك لأنه لا سبيل للنفى التاريخى لهذه المكبوتات بمجرد الدعوة إلى تلك البدائل الثلاثة كما يقول الجابرى. وإنما السبيل هو نفى القوى والأوضاع الاجتماعية والسياسية المتسلطة الكابتة - الداخلية والخارجية - التى تنمى وتغذى وتعيد إنتاج هذه المكبوتات إن صح أنها مجرد مكبوتات.

إن استغراق الجابرى فى الحفر الأبستيمى وراء الثوابت والمكبوتات التاريخية ـ مع أهمية هذا الحفر ـ قد أضعف من رؤية القوانين الموضوعية المتحكمة فى الأوضاع العربية الراهنة، وبالتالى أضعف من رؤية الآليات الأساسية فى تشخيص هذه الأوضاع وفى تحديد آليات تغييرها.

وكما أغفل الجابرى ظواهر الصراع فى التاريخ العربى القديم مكتفيا بالمسار العام السائد ـ كما سبق أن أشرنا ـ تجاهل كذلك ظواهر وقوى الصراع المحتدم ضد الأوضاع العربية الراهنة مكتفيا بالقول بالبدائل المعاصرة دون تحديد لآليات وقوى تنفيذ هذه البدائل.

إن العدو الحقيقى لتطورنا وتجديدنا العقلى والاجتماعى ليس كامنا فى مكبوتاتنا اللاشعورية أو فى مخيالنا الاجتماعى أو فى ثوابتنا الفكرية. حقًا، هناك فى فكرنا وثقافتنا وممارستنا وحياتنا عامة، ومخاييلنا الاجتماعية قيم ومفاهيم وثوابت متخلفة تحد من انطلاقنا التحريرى التحديثى العقلانى، وهناك ظواهر قبلية وريعية وعقائدية تعصبية فى ثقافتنا وحياتنا الاجتماعية..

ولاشك أن الصراع الفكرى ضد هذه الأفكار والقيم والثقافات والظواهر المتخلفة ونقدها سلاح أساسى فى معركة التغيير والتجديد. حقا إن القبلية والطفيلية والريعية والتعصب العقائدى والطائفية واللاعقلانية والنزعات الإطلاقية والثنائية الاستبعادية، ليست أشباحا وهمية بل هى ظواهر سلبية فى فكرنا وحياتنا العربية. على أنها ليست ثوابت معرفية نهائية خالصة وليست أقانيم مطلقة فى فكرنا وحياتنا العربية، وليست مجرد أسباب لما نعانيه من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية راكدة متخلفة متردية، وإنما هى نتاج سيادة أبنية الاستغلال والتواطؤ والتبعية فى أبنية وأنظمة الحكم العربية التى تعد مسئولة مسئولية مباشرة عن تغذية وتنمية وإعادة إنتاج واستشراء هذه الظواهر السلبية. ولهذا لا سبيل لتغيير أو تجديد لهذه الأوضاع وتخليص الفكر العربى من سيطرتها السلبية بغير العمل الجماهيرى الديمقراطى الواعى المنظم الدءوب على مختلف الأصعدة المجتمعية من أجل إقامة أنظمة حكم وطنية ديمقراطية تقدمية معبرة بحق عن المصالح الأساسية للمجتمع المدنى تعبيراً ديمقراطياً، وقادرة على إلغاء علاقات التخلف الاجتماعى والتبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للامبريالية والصهيونية.

إنها ليست دعوة إلى قطيعة عن العالم، بل هى دعوة إلى تنمية الذاتية والخصوصية والاستقلالية والديمقراطية والعقلانية والإبداعية، على مستوى السلطة والمجتمع المدنى معاً وعلى المستوى الوطنى والقومى معاً.

وأستميحكم عذراً أخيراً فى أن أغوص أعمق فى مجال الفعل السياسى بل التحريضى فأقول إن بناء تحالفات عمل مشترك حول الحد الأدنى من الأهداف الوطنية والديمقراطية والاجتماعية والقومية المشتركة بين مختلف القوى المنتجة والمبدعة والحية، السياسية والثقافية والمهنية والثقافية، على اختلاف وتنوع اجتهاداتها، ومع احترام اختلاف وتنوع اجتهاداتها فى كل بلد عربى وعلى المستوى القومى العام، فضلا عن إقامة مؤسسات حوار موضوعى نشط بينها، هو آلية الانطلاق ككتلة تاريخية جديدة نحو تحقيق هذا الهدف. هذا هو العمل الواجب الملح الذى ينبغى أن ينهض بالدعوة إليه من بين من ينهض المثقفون والمفكرون العرب، وبذل الجهود من أجل تنفيذه فى طريقنا نحو استشراف القرن الحادى والعشرين، إذا أردنا بحق أن نسعى للتحرر من تخلفنا وتبعيتنا وتمزقنا القومى وتجديد مفاهيمنا وثوابتنا الجامدة وأن نسهم إسهاماً جاداً يليق بتراثنا العريق فى التغيرات والتجديدات التى يحتدم بها العصر.

وبعد. تحية لهذا المشروع النقدى النظرى والسياسى الذى أنجزه محمد عابد الجابرى. فليست ملاحظاتنا عليه إلا امتدادا له واستلهاماً منه ولاتقل بحال من القيمة الكبرى لهذا المشروع الجليل الذى يغذى بحق العقلانية العربية المعاصرة.

مفارقة ابن رشد
بين التنوير الأوربى والتعتيم العربى

منذ تسعين عاما، أى منذ ما يقرب من قرن، تساءل فرح أنطون فى كتابه عن ابن رشد الذى صدر عام١٩٠٣:

«متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتابا كهذا الكتاب بضجر وملالة، لأنه بمثابة تاريخ قديم لم يبق فى الأرض احتياج لموضوعه؟ وإذا افترضنا أن موضوعات هذا العصر العربى يلتفت إليها فى المستقبل، ولاتلقى كلها (...) فى زوايا النسيان، ففى أية سنة من السنين المقبلة يقرأ المسلم أو المسيحى فى الشرق هذا الكتاب فى المستقبل وهو يضحك من اشتغال أبناء هذا العصر بأمور صغيرة كهذه الأمور». (دار الفارابى١٩٨٨ صفحة ٣٣٨) وكتاب فرح أنطون - كما نعرف - هو كتاب يدافع فى مفتتح هذا القرن عن العقلانية والعلم التى يمثلها فى تراثنا العربى الإسلامى أرقى تمثيل الفيلسوف ابن رشد.

على أنه بعد مرور مايقرب من قرن على صدور هذا الكتاب، ما أعتقد أن فى عصرنا العربى الراهن من يقرأ هذا الكتاب بضجر وملالة - كما كان يتساءل ويتطلع فرح أنطون - بل لعله من بين النخبة المثقفة المحدودة من يقرأون هذا الكتاب، ويستشعرون الأسى والحسرة لازدياد تخلفنا عن الاشتغال بهذه «الأمور الصغيرة» التى يشير إليها فرح أنطون فضلا عن تخلفنا عن استيعابها وتمثلها فى حياتنا السياسية والاجتماعية والسلوكية عامة، فما أبعد فكرنا الراهن، العربى عامة والإسلامى بوجه خاص، عن هذه الرؤية العقلانية والعلمية التى راح يبشر لها فرح أنطون فى كتابه عن ابن رشد.

وفى هذه الأيام من عام١٩٩٣ أى بعد ما يقرب من قرن على صدور كتاب فرح أنطون يصدر المجلس الأعلى للثقافة فى مصر كتابا مكرسا لابن رشد، اشترك فى تأليفه عدد من

الباحثين والدارسين المصريين، نقرأ فى مستهل مقال من مقالاته بعنوان «فلسفة ابن رشد فى فكرنا العربى المعاصر» للدكتور محمد عاطف العراقى الذى أشرف على الكتاب: «نعم نحن فى حياتنا الفكرية التى نحياها فى حاجة مستمرة إلى أن نتزود من تلك الدروس العقلية الرائدة التى تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد، فى أمس الحاجة إلى الاستفادة من تلك الدروس وما اعظمها، وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلانى الأسطورى فى أكثر أنحاء أمتنا العربية، وبحيث نجد للأسف الشديد تراجعا عن العقل وتضييقا لمساحته، وغيبة عن العقول وانتشار الخرافات والأساطير». (الفيلسوف ابن رشد: القاهرة١٩٩٣ص ١٦٥ المجلس الأعلى للثقافة).

وإذا كان قد مر على كتاب فرح أنطون ما يقرب من قرن من الزمان، دون أن يتم استيعابه وتمثله – ولا أقول تجاوزه – فى فكرنا العربى الإسلامى السائد، فقد مر مايقرب من ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (توفى ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام١١٩٨) وما يزال ابن رشد غريبا عن هذا الفكر السائد، أما فى أوروبا فقد بدأت ترجمة كتابات ابن رشد إلى اللاتينية منذ أواخر القرن الثانى عشر، واستكملت هذه الترجمة فى منتصف القرن الثالث عشر. ليس هذا فحسب، بل أصبحت فلسفة ابن رشد العقلانية ـ منذ ذلك الحين ـ عاملا من العوامل الرئيسية الفاعلة فى الصراعات الفكرية وحركة التنوير الأوروبى عامة. ولهذا كان من الطبيعى أن يستهل هذا الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة فى مصر دراساته بدراسة قيمة للدكتور مراد وهبة بعنوان: مفارقة ابن رشد. وهى فى الحقيقة مفارقة تاريخية بالغة الدلالة، وتكمن هذه المفارقة – على حد تعبير الدكتور مراد وهبة – فى أنه «على حين كان ابن رشد ممهدا للتنوير فى أوربا» فإنه كان موضع اضطهاد فى أمته (المرجع السابق ص ٣١) ولا يقصد الدكتور مراد وهبة بهذا، اضطهاد ابن رشد فى شخصه وفى كتبه فى المرحلة الأخيرة من حياته، بل يقصد ماتعنيه فلسفة ابن رشد من عقلانية طوال هذه القرون الثمانية فى حياتنا وثقافتنا العربية السائدة، على أن المسألة فى الحقيقة ليست مسألة اضطهاد، فالاضطهاد قد يعنى تدخل القصد والارادة، وهذا وارد بالطبع، وإنما المسألة أكثر من هذا، إنها فى الحقيقة عجز الواقع العربى طوال هذه القرون عن أن يستفيد من ابن رشد وأن يستلهمه فى تحقيق تنوير عقلانى لهذا الواقع بما يتلاءم مع خصوصيته الموضوعية والقومية، ولهذا كان تساؤل الدكتور مراد وهبة تساؤلا مشروعا وضرورياً: ما سر هذه المفارقة بين الموقف الأوروبى من ابن رشد والموقف العربى؟.

إجابة الدكتور مراد وهبة عن هذا التساؤل فى دراسته إجابة صحيحة، وإن كانت تحتاج إلى إضافة تخرج بنا من ملكوت الذهن الخالص إلى ملكوت الواقع الموضوعى التاريخى.

فالدكتور مراد وهبة يحرص منذ بداية دراسته على إقامة علاقة تاريخية بين ترجمة مؤلفات ابن رشد وما أخذ يطرأ من تغيير اجتماعى فى أوروبا ابتداء من القرن الثانى عشر، ومعنى هذا أن فكر ابن رشد العقلانى قد انتقل إلى أرضية كانت تتفجر– بالفعل - بالتغيير الاجتماعى والاقتصادى. فكان من الطبيعى أن يتم احتضانها وتمثلها وأن تصبح سلاحا من أسلحة هذه العملية التغييرية الدائرة . ولهذا وجدنا الحرب ضد ابن رشد وضد فكره، يشنها المفكرون ورجال الكنيسة الذين كانوا يعارضون ويدينون هذا التغيير، كما وجدنا من يتبنى الفكر الرشدى، بل تتشكل مدرسة بل مدارس باسمه فى مختلف جامعات أوروبا من دعاة التغيير الاجتماعى، وهكذا كانت عقلانية ابن رشد جزءا من عملية صراعية اجتماعية ، وكانت عاملا فاعلا من عوامل تطبيقها وتطويرها والخروج من ظلمات إقطاع العصور الوسطى والجمود الدينى إلى آفاق العقلانية والديموقراطية والتحديث والنهضة، «فمع بداية القرن الثانى عشر - كما يقول الدكتور مراد وهبة - نشطت حركة التجارة والصناعة، وتطورت القرى إلى مدن، وانتشر التجار وأرباب المهن والحرف حول القصور الإقطاعية، ونتج عن هذا أمران مهمان: انتظام التجار والصناع فى نقابات وإعفاؤهم من السخرات الإقطاعية (.......). وغدت أنهار أوروبا سبيلا لنشأة العلاقات التجارية «أو بتعبير آخر نشأة البرجوازيات والقوميات بعد ذلك». وواكب ذلك «بزوغ الروح العلمانية التى ترفض وجود حكومات ثيوقراطية يكون مركزها روما». والحقيقة أن فلسفة ابن رشد التى كانت تذهب إلى القول بفصل الشريعة عن الحكمة «أو الفلسفة»، أو المنهج الدينى الإيمانى عن المنهج البرهانى العقلى، وإن كانت تذهب فى الوقت نفسه إلى اتصالها فى الهدف الأخير، أى الحقيقة، كانت تتضمن بل تعنى موضوعيا الدعوة إلى الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ولهذا لم تكن المعركة حول ابن رشد فى أوروبا معركة فلسفية أو أكاديمية أو دينية خالصة، بقدر ما كانت - فى الجوهر - معركة سياسية واجتماعية، ولم تكن فتاوى التكفير لفكر ابن رشد والرشديين عامة إلا مظهراً دينيًا لصراع سياسى مجتمعى فكرى شامل، ولقد انتهى هذا الصراع فى أوروبا إلى أمرين:

الأول: هو تحقيق إصلاح وتجديد دينى يقوم على العقلانية والواقعية. والثانى: هو تحقيق تنوير عقلانى علمانى فى مجال الذهن والثقافة مرتبط بتحديث حضارى شامل فى مجال الأبنية والمؤسسات القومية والاجتماعية والاقتصادية.

أما فى عالمنا العربى والإسلامى فلم يحدث شىء من هذا، وهنا تكمن المفارقة التى يطرحها الدكتور مراد وهبة متسائلا: لماذا؟.

على أن الدكتور مراد وهبة، إذا كان قد ربط منذ بداية حديثه بين العقلانية الرشدية وبين النشاط الاجتماعى والاقتصادى الذى أخذ يحتدم به الواقع الأوروبى فى القرن الثانى عشر، فإنه فى تفسيره للمصير السلبى الفاجع لعقلانية ابن رشد فى عالمنا العربى، قد اقتصر على الجانب الذهنى الفكرى وحده دون الجانب الاجتماعى والاقتصادى الموضوعى عامة، فهو يفسر المفارقة من جانبها العربى والإسلامى.

فاضطهاد ابن رشد فى زمانه وإحراق كتبه ونفيه وتجنب ذكره فى بعض ماصدر من كتب بعد وفاته، فضلا عن اضطهاد الفلسفة والفلاسفة عامة فى عصره، هذا الاضطهاد كان مستحبا لدى الجماهير الذين كان يحرضهم علماء الكلام الذين طالما نقدهم ابن رشد ونقض حججهم. وفى مقدمة هؤلاء كان الغزالى كما هو معروف ومشهور. فقد كان كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد رداً على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى، وعلى كتاباته عامة «المضادة للتنوير» على حد تعبير الدكتور مراد وهبة وبرغم أن الغزالى قد توفى قبل وفاة ابن رشد بقرن من الزمان، فإن الدكتور مراد وهبة يرى أن «الغزالى يدخل بين العوالم الأساسية فى تفسير محنة ابن رشد المتجسدة فى محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته» المرجع السابق (ص٣٨). وبهذايكاد يكرر الدكتور مراد وهبة ما يقول به العديد من المثقفين العرب من أن الغزالى - أو بالأحرى فكره - هو المسئول الأكبر عن جمود الفكر العربى والإسلامى وتخلفه، وهكذا غاب ابن رشد طوال هذه القرون الثمانية عن المشرق العربى والمغرب العربى، ولذلك - على حد تعبير الدكتور مراد وهبة - فان التنوير غائب (نفس المرجع والموضع).

ومع تقديرى لدراسة الدكتور مراد واتفاقى الكامل معه فى الشق الأول من الدراسة حول أسباب ازدهار الفكر الرشدى فى أوروبا الذى تلاقت فيه وتفاعلت التمخضات الموضوعية الاقتصادية والاجتماعية، مع التأثيرات والتمخضات الفكرية العقلانية، فإننى أرى أنه فى الشق الثانى الذى حاول أن يفسر فيه غياب ابن رشد عن فكرنا العربى والإسلامى. وبالتالى غياب التنوير، لم يتسلح بالمنهج الصحيح الذى تسلح به فى الشق الأول، وأقصد به إبراز الشروط الاجتماعية والاقتصادية التى تفاعلت مع الفكر الرشدى وأدت إلى ازدهاره وفاعليته فى أوروبا، فمنذ القرن الثانى عشر وحتى القرن السابع عشر، وربما إلى ما بعد ذلك بدرجات مختلفة، اضطهد المفكرون الرشديون والعقلانيون عامة وطردوا من رحمة الكنيسة وأحرقت كتبهم وعذبوا وحرق بعضهم بتهمة الكفر، ومع ذلك انتصرت الرشدية وانتصر التنوير العقلانى، بل تم كذلك تجاوز العقلانية الرشدية نفسها، وعلى هذا فقد يكون تقليصا للحقيقة التاريخية، وتضييقا لمنهج التفسير، أن نرجع هزيمة الرشدية وهشاشة التنوير العقلانى فى مجتمعاتنا وتصوراتنا العربية والإسلامية طوال القرون الثمانية الماضية وحتى اليوم، إلى

الاضطهاد الفكرى وحده، لقد انتصرت الرشدية والعقلانية وانتصر التنوير فى أوروبا، لأن الرشدية تواكبت وتفاعلت مع حركة التغيير الاقتصادى والاجتماعى، فأسهمت الرشدية فى تنمية حركة التغيير، كما أسهمت حركة التغيير فى تنمية الرشدية والعقلانية عامة، برغم كل ما كانت تواجهه من اضطهاد وتكفير وسجون وتعذيب وحرق وقتل. إن توافر الشروط الموضوعية كانت أرضية صالحة لاستقبال واحتضان العقلانية الرشدية، كما أن العقلانية الرشدية كانت عاملا فاعلا فى تخصيب وإثراء هذه الشروط الموضوعية فى أوروبا. وعلى خلاف هذا كان وضع فلسفة ابن رشد فى العالم العربى، فلقد نشأ فكر ابن رشد فى ظل أرفع مستوى بلغته الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس، فى ظل دولة الموحدين بعد انتصارها على دولة المرابطين التى كانت تتسم بالاستبداد والتعصب والجمود، فضلا عما كان يعانيه الوجود العربى الإسلامى فى الأندلس فى ظل هذه الدولة من تمزق وصراعات وحروب داخلية، ومع دولة الموحدين بدأت مرحلة جديدة من الاستقرار والازدهار سواء فى مجال المشروعات الإنشائية التعميرية أو فى التوجهات العقلانية، ولا مجال هنا للتفصيل فى ذلك رغم أهميته، إلا أن دولة الموحدين ما لبثت هى كذلك أن أخذت تتفكك ويسيطر عليها التعصب الدينى والجمود الفكرى. بل أخذت الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس تتآكل بسبب تفاقم الصراعات بين طوائفها، فضلا عن تعبئة القوى المسيحية وتحركها لاستعادة أراضيها وإزالة الوجود العربى الإسلامى، ولعل القرن الرابع عشر، عصر ابن خلدون أن يكون الإيذان الأخير ببداية انهيار الحضارة العربية الإسلامية لافى الأندلس فحسب بل فى الشمال الأفريقى، متواكبا فى هذا مع انهيارها فى المشرق العربى، كذلك هذا الانهيار الذى كان قد بدأ مبكرا بتأثير الصراعات والانقسامات الداخلية، فضلا عن الغزو التترى والصليبى بعد ذلك. ولاشك أن الجمود والتعصب الدينى والاضطهاد الفكرى، قد لعب دوراً مؤثراً فى التعجيل بهذا الانهيار فى المغرب والمشرق على السواء.

واذا كانت النهضة العربية الحديثة قد بدأت إرهاصاتها الأولى فى القرن الثامن عشر، إلا أنها سرعان ما أجهضت كذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر بوجه خاص، وأخذت البلاد العربية تدخل بعد ذلك فى مراحل ومستويات مختلفة من التبعية للنظام الرأسمالى الاستعمارى الغربى الجديد.

ولقد حققت البلاد العربية استقلالها السياسى مع النصف الثانى من القرن العشرين، كما حققت مظاهر عديدة من التحديث الاقتصادى والاجتماعى والثقافى، إلا أن هذا الاستقلال وهذا التحديث كانا وظلا حتى اليوم مظاهر برانية شكلية علوية هشة، لاتتعمق الجذور والهياكل الأساسية للمجتمعات العربية، وبرغم هذا فلاشك أنه قد بذلت جهود تنويرية

وعقلانية كبيرة أخذت تبرز وتتطور منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، بل إن بعضها يرتفع إلى مستوى رفيع من الجسارة الفكرية والاجتهاد الإبداعى، ولانستطيع أن نتغافل عما تحقق من دراسات حول العقلانية سواء فى تراثنا العربى الإسلامى عامة، أو الفلسفى والرشدى بوجه خاص، فقد انعقد أكثر من مؤتمر حول فلسفة ابن رشد، وصدرت أكثر من دراسة قيمة حولها، لعلها بدأت فى مستهل قرننا العشرين بكتاب فرح أنطون ثم توالت بعد ذلك فى كتابات ودراسات مختلفة لطيب تيزينى، وعابد الجابرى ومحمد المصباحى وزكى نجيب محمود ومراد وهبة وجمال الدين العلوى وعبد الرحمن بدوى وعاطف العراقى وغيرهم، فضلا عن الدروس والدراسات العقلانية والرشدية إلا أن هذه الجهود جميعا ظلت جهودا وإضافات نخبوية معلقة لا تتجسد فى واقع موضوعى متحقق إلا فيما ندر وبشكل جزئى متناثر، بل لعل هناك مفارقة موضوعية بين بعض أعلام التنوير العقلانى المرتفعة والخفاقة فى سماواتنا الثقافية العربية وواقع التخلف الاجتماعى والثقافى السائد فى بنية مجتمعاتنا العربية عامة. لقد ظلت الأسئلة والتطلعات والدعوات والأشواق التنويرية لعصر النهضة بغير إجابات عملية موضوعية حتى اليوم، بل لعلنا هذه الأيام نشهد اضطهاد واغتيال هذه الأسئلة التنويرية المعلقة فى سماواتنا الثقافية، كما نشهد اغتيال بعض أصحابها وإبادتهم جسديا، وهكذا لم تعد العقلانية الرشدية هى التى تضطهد، بل يضطهد ويغتال معنويا وجسديا كذلك ماهو أقل وأكثر تواضعا بكثير من العقلانية الرشدية.

على أن ضآلة الجهود العقلانية واضطهاد العقلانيين والتنويريين، ليسا هما السبب الرئيسى والوحيد فى تخلف العقلانية والتنوير فى عصرنا العربى الراهن، وإنما يكمن السبب أساسا فى تخلف الشروط الموضوعية والاقتصادية والاجتماعية التى تتيح تجسيد التنوير فى مجتمعاتنا وازدهار العقلانية. وغياب التنوير هو حصاد موضوعى لهشاشة التحديث الاقتصادى والاجتماعى فى واقعنا العربى، فلا تنوير بغير تغيير، نعم وحقا فلا تغيير بلا تنوير.

ولهذا فلابد أن يتواكب التنوير العقلانى مع التحديث الموضوعى المجتمعى، ليزدهر التنوير وليتحقق التحديث. ولهذا فليس ثمة مفارقة بين تنوير ابن رشد فى أوروبا وتعتيمه فى عالمنا العربى، وإنما هو اختلاف بين مجتمع كان ينمو ومجتمع آخر يتخلف.. ولايزال متخلفا. ولذا فلا سبيل لاستعادة ابن رشد واستلهامه وتمثله، بل تجاوزه، بغير مشروع تنموى تصنيعى زراعى إنتاجى هيكلى شامل. يغير ويطور البنيات الأساسية لمجتمعاتنا العربية. فالذين يضطهدون ابن رشد ويضطهدون التنوير العقلانى، هم الذين يضطهدون الجماهير العربية، ويمنعون المجتمعات العربية من أن تصبح بحق ساحات للعمل والإنتاج والتنمية

والديموقراطية والإبداع، ولهذا فمعركة التنوير ليست فى الحقيقة إلامعركة التغيير والتحديث والتنمية الشاملة، وبغير هذا سنظل كما فعلنا طوال هذا القرن نكتب ونلوك الحديث عن التنوير وضرورته دون أن نخرج من حدود هذا التنوير النخبوى العلوى المعلق، هذا التحديث البرانى الهش التابع، بل لقد أصبحنا اليوم مهددين بالنكوص إلى ماهو أشد ظلاما وتخلفا وتبعية.

عفوا لقد شغلتنى الدراسة الجميلة التى كتبها الدكتور مراد وهبة عن بقية دراسات هذا الكتاب القيم عن ابن رشد الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة.

عقلانية ابن رشد
فى ضوء كتاب « الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى»[١]

مـدخل

كل قـراءة فى تاريخ الفلسـفة هى فى ذاتـهـا قـراءة فلسـفـيـة، ولهـذا تـخـتلف وتتـعـدد القراءات من حيث المنهج والرؤية. فتأريخ الفلسفة أو تأريخ أى لحظة من لحظاتها ليس مجرد رصد تقريرى وصفى لأحداث عملية خارجية، وإنما هو تعامل تحليلى تفسيرى تقييمى لمفاهيم وتصورات وأنساق ورؤى فى سياق تاريخى بعينه. ولهذا فأى تأريخ فلسفى راهن هو ممارسة فلسفية راهنة، وإن تعلق هذا التأريخ بلحظة فلسفية قديمة، سواء كانت هذه الممارسة اتفاقا أو اختلافا مع تلك اللحظة أو كانت تبنيا لبعض جوانبها، أوامتدادا متطورا لها، وسواء تحقق ذلك بشكل صريح أو ضمنى. فليس هناك حياد مطلق فى التأريخ الفلسفى.

ولهذا فإن قراءتنا لفلسفة ابن رشد خلال قراءتنا لدراسات هذا الكتاب عن فلسفته، قد تكون - فى الحقيقة - قراءة لفلسفات هذه الدراسات. بقدر ما هى كذلك محاولة لقراءة فلسفة ابن رشد نفسها عبر قراءة هذه الدراسات. وفضلا عن ذلك، فإن الحرص على إبراز العقلانية فى عنوان هذا الكتاب، قد لايكون متعلقا بتجديد دلالتها فى هذه الفلسفة فحسب، بقدرما هو متعلق كذلك بالوضع الراهن للعقلانية، فى فكرنا العربى المعاصر.بل لم يكن اختيار فلسفة ابن رشد موضوعا للدراسة، أمرا إعتباطيا فى تقديرى. فاللحظة الفلسفية الرشدية القديمة فى القرن الثانى عشرالميلادى، تكاد تتماثل مع اللحظة الراهنة فى واقعنا العربى الراهن. ذلك أن ابن رشد الذى أحرقت كتبه ونفى عن بلده فى هذا القرن البعيد، لايزال حتى اليوم فى أكثر

من بلد عربى، تحرق كتبه ويسجن وينفى ويغتال كذلك فى شخص العديد من المفكرين والمبدعين والمثقفين العرب، وما تزال قضية العقلانية - حتى فى حدودها - الرشدية - تعانى من المحاصرة والإدانة بل والتكفير كذلك.

ولهذا، فإن قراءتنا لدراسات هذا الكتاب ليست بهدف العودة إلى فلسفة ابن رشد أو إلى تجاهلها، وليست بهدف البحث عن نقاط اتفاق أو اختلاف مع أطروحات هذه الدراسات المختلفة حول فلسفة ابن رشد.. أو تجاهلها كذلك، وإنما هى محاولة لإثارة حوار فلسفى مع هذه الدراسات حول دلالة العقلانية وحدودها فى الفلسفة الرشدية، وحول مفهوم العقلانية بشكل عام فى عصرنا الراهن، بهدف أن ننقل الفلسفة إلى قلب الحوار الدائر فى بلادنا حول قضية التنوير العقلانى، لإغناء هذا الحوار وتعميقه، وإنعاش الفكر الفلسفى عامة فى ثقافتنا وحياتنا العربية الراهنة.

فى ضوء هذا، ستتألف هذه الدراسة من أربعة محاور: الأول هو عرض تمهيدى عام لدلالة العقلانية. والثانى هو قراءة دراسات هذا الكتاب عن فلسفة ابن رشد لتحديد دلالة العقلانية فيها، والثالث تعليق عام على الدراسات، أما المحور الرابع فهو محاولة لتقديم قراءة خاصة للعقلانية الرشدية، ومدى راهنية هذه العقلانية الرشدية فى واقعنا وعصرنا الراهن.

١ـ العقلانية

قد يوحى مصطلح العقلانية بمعنى محدد مباشر، هو الاستعانة بالعقل فى كل ممارساتنا النظرية والعملية، بل فى رؤيتنا للعالم والحياة عامة. لكن القول بالاستعانة بالعقل قد لايعنى العقلانية فى الممارسة بالضرورة. بل قد يستخدم العقل فى كثير من الأحيان لتحقيق أهداف أو نتائج غير عقلانية وما أكثر الأمثلة. ولهذا فالمعنى المباشر لمصطلح العقلانية لايحدد لنا شيئا فى الحقيقة، بل لعله أن يكون دوراً منطقيا أقرب إلى التحليل الاشتقاقى للمصطلح منه إلى التفسير الموضوعى له، وخاصة أن مصطلح العقلانية يتضمن مفاهيم مختلفة باختلاف الفلاسفة والمفكرين، وباختلاف المذاهب الفلسفية. وليس هنا مجال لرصد مفهوم العقلانية، ومتابعته عند مختلف المذاهب الفلسفية وإنما الاكتفاء بتحديد بعض السمات العامة للعقلانية، هذه السمات التى يمكن أن تكون مشتركة - بمستوى أو بآخر - بين مختلف هذه المذاهب الفلسفية.

فالعقلانية - فى تقديرى - هى الممارسة التى يقوم بها العقل لتحصيل معرفة بحقائق الوجود من حوله، سواء كانت حقائق طبيعية أوكونية، أو حقائق معنوية أو نفسية أو اجتماعية، والمعرفة التى يحصلها العقل ليست هى المعرفة المباشرة بالجزئيات أو العناصر الحسية فى الوجود، وإنما هى المعرفة بالعلاقات الكلية والضرورية التى تربط بين هذه الجزئيات والعناصر الحسية وتفسرها. ويمتد مفهوم العقلانية كذلك إلى أشكال السلوك الإنسانى تفسيرا وتقيميا لها بذات المنهج. وتختلف مفاهيم العقلانية أساسًا حول نقطة الانطلاق أو المصدر الأول للفعل العقلانى لو صح التعبير. فهناك من الفلاسفة من يرى أن مصدر المعرفة هو العقل نفسه، أى أن فعل التعقل يعنى تأطير الموجودات - موضوع المعرفة - وترتيب عناصرها بما يضفى عليها من قوانينه وقواعده الخاصة التى تحول تفاصيلها وجزئياتها إلى دلالات كلية ضرورية. أو بتعبير آخر، القول بأن فى العقل مكوِّنات فطرية ذاتية هى التى تضفى المعقولية على الموجودات، أى تضفى عليها سمة الكلية والضرورة، ويمكن أن نسمى هذا النمط العقلانى بالعقلانية المثالية. ولكن هناك من الفلاسفة من يختلفون مع هذا المعنى للعقلانية ويرون أن نقطة البداية فى الفعل المعرفى العقلانى هى الموجودات الخارجية نفسها. فهذه الموجودات الخارجية المتعددة المتجزئة المتنوعة، تقوم فيما بينها علاقات كلية ضرورية يجردها العقل ويستخلصها منها بفضل تكوينه الخاص المؤهل لذلك. وبرغم الاختلاف بين هذين النمطين، فإن العقلانية فى كليهما هى فعل معرفى يتحقق بإقامة نسق من العلاقات الكلية والضرورية فى الوجود فى تجلياته المختلفة، سواء كان مصدر هذه العلاقات الكلية والضرورية المكوِّنات الأولية الفطرية للعقل، أو كان مصدرها التجربة الموضوعية.

وبرغم الاختلاف بين هذين النمطين من العقلانية ففى كليهما إقرار بمكونات ذاتية فى العقل تسهم فى عملية المعرفة، سواء كانت هذه المكوِّنات هى التى تضفى الطابع الكلى والضرورى على الوجود، بحسب الاتجاه العقلانى المثالى، أو كانت تكوينات ذاتية مؤهلة لاستخلاص الدلالات الكلية والضرورية من التجربة الخارجية. كما أن هذين النمطين المختلفين من العقلانية يشتركان فى أن الفعل العقلانى عند كليهما يتحقق دون أى مرجعية متعالية من خارج التجربة الإنسانية. على أن الفعل العقلانى ليس عملية إجرائية ثابتة ونهائية، كما أنه ليس عملية تبدأ دائما من فراغ، وإنما يغْتَنى ويتطور ويتجدد بالممارسة المعرفية المتجددة بتجدد وقائع الحياة وبخبرتها ومكتسباتها المتجددة. ولعل هذا هو مايجعل للعقلانية أكثر من مفهوم واحد، ويضفى على تنوع أحكامها ونتائجها طابع احترام الاختلاف وتجنب الأحكام المطلقة القاطعة، والحرص على روح النقد والمراجعة والاختبار المتصل

لأحكامها نفسها، فضلا عن روح التسامح والرؤية التاريخية والكلية المتفتحة المتجددة فى ممارساتها. ولهذا تكاد العقلانية أن تكون مرادفة للعلم وإن لم تتسم بالدقة المنهجية والتجريبية التى للعلم.

والعقلانية لا تمارس فعلها على نحو تجزيئى، وإنما خلال بنية نسقية تجمع بين كونها أداة معرفية من ناحية، وكونها من ناحية أخرى وعاء يستوعب وينظم ويرتب ما استخلصه من معارف ويضفى عليه طابع الكلية والضرورة. ولهذا فالعقلانية رؤية نظرية شاملة. وليست مجرد عملية إجرائية جزئية.

ولهذا فإننا عندما نتصدى لدراسة الاتجاه العقلانى لمفكر أو فيلسوف، لاينبغى أن نكتفى بالتقاط فكرة هنا أو هناك، أو نقف عند تعريف هنا أو هناك، لنستخلص منها الدلالة العقلانية لفلسفته، أونكتفى بالحكم المجرد العام عليها. بل لابد أن نتبين النسق العام لهذه الفلسفة فى تكاملها، حتى نتمكن من تحديد دلالة هذه الفكرة أو هذا التعريف، فضلا عن الدلالة العامة للعقلانية فى فلسفته.

هذه فى تقديرى هى ملامح عامة للعقلانية كمفهوم وكمنهج فى دلالتها العامة الخالية من القواعد المحددة، أو الانتساب إلى فيلسوف بعينه أو فلسفة بعينها. ولست أقصد بهذا أن أفرض مفهوما معينا للعقلانية، فما عرضته هو أقرب إلى المشترك بين مختلف المدارس الفلسفية العقلانية. ولست أقصد كذلك أن أتخذ من هذا المفهوم للعقلانية، معياراً للحكم على فلسفة ابن رشد أو على مختلف الدراسات فى هذا الكتاب المكرس لدراسة فلسفة ابن رشد. وإنما قصدت أن أقدم إطارا عاما لمفهوم العقلانية ليكون تمهيد للحوار مع دلالة العقلانية فى دراسات هذا الكتاب وفى فلسفة ابن رشد نفسه.

٢ـ قراءة لكتاب «الفيلسوف ابن رشد».

يضم هذا الكتاب دراسات عديدة لأبرز المتخصصين فى الفلسفة العربية الإسلامية عامة وفلسفة ابن رشد خاصة، وفى مقدمتهم الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور والأستاذ الدكتور عاطف العراقى. والكتاب على جانب كبير من الجدية والقيمة، لا بموضوعه فحسب، بل بتنوع واختلاف التوجهات والمناهج فى تناول موضوعه، مما يجعله صورة حية لمستوى دراسات الفلسفة العربية الإسلامية فى جامعاتنا المصرية.

وقد رأيت أن أقوم بقراءة دراسات هذا الكتاب فى تسلسلها فيه، حتى لا أفرض عليها منذ

البداية حكما عاما أو تصنيفا فكريا أو منهجيا معينا. وإنما أترك الأمر للقراءة المباشرة لكل دراسة.

ولن أعرض فى قراءتى لهذه الدراسات لتفاصيلها المختلفة، وإنما سأكتفى بالتركيز على دلالة العقلانية الرشدية فى كل منها. فهذا هو موضوع هذه الورقة.

ولكن الملاحظ فى أغلب الدراسات هو الإشارة العامة إلى عقلانية ابن رشد دون تحديد واضح إلى دلالة هذه العقلانية أو إلى مرتكزاتها. على أنى سأحاول أن أتكشف هذه الدلالة من السياق العام لكل دراسة فضلا عن منهجها.

وأولى الدراسات لهذا الكتاب بعد المقدمتين التمهيديتين القيمتين للأستاذين الدكتور مدكور والدكتور العراقى هى دراسة الدكتور مراد وهبة حول «مفارقة ابن رشد»[٢]. ويلخص الدكتور مراد هذه المفارقة فى أن ابن رشد كان ممهدا للتنوير فى أوروبا، على حين أنه كان موضع اضطهاد فى أمته. ولقد وجد الدكتور مراد إجابته على الشق الأول من تساؤله فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى كانت تتخلق فى أوروبا فى القرن الثالث عشر خروجا من المرحلة الإقطاعية واستشرافا للمرحلة البرجوازية، وحاجة هذه الأوضاع المتنامية إلى الفكر العقلانى لمواجهة الجمود والتعصّب الدينى الذى كان يرين على المجتمعات الأوروبية آنذاك.

أى أنه فسّر ازدهار الفكر الرشدى فى أوروبا بعوامل موضوعية. إلا أنه عندما انتقل إلى الشق الثانى من تساؤله حول ماحاق بالفكر الرشدى من إظلام فى العالم الإسلامى، لم يلجأ إلى التفسير الموضوعى الذى فسر به ازدهار الفكر الرشدى فى أوروبا، وإنما اكتفى بإبراز العامل الثقافى، وهو اضطهاد الفلسفة والفلاسفة وسيادة الفكر التعصبى والجامد فى العالم الإسلامى منذ أواخر الدولة الموحدية حتى اليوم. ولاشك فى أهمية هذا العامل الثقافى السلبى. ولكنه ليس بكاف فى تفسير محنة الفكر الرشدى فى عالمه العربى الإسلامى. فلقد اضطهد هذا الفكر فى أوروبا كذلك واضطهد مشايعوه، ورغم هذا انتصرت الفلسفة العقلانية الرشدية هناك بل تم تجاوزها إلى مابعدها.

التفسير يكمن فى تقديرى، فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهرت فى أوروبا وانهارت فى العالم العربى الإسلامى، وماتزال حتى اليوم تعانى من تخلفها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. وفى تقديرى أن هذه العوامل الموضوعية كانت فى ذهن الدكتور مراد، وإن حرص على أن يبرز العوامل الثقافية. ولعلنا لانجد فى دراسة الدكتور مراد تحديدا معينا لمفهوم العقلانية عند ابن رشد، وإن كنا نستخلصه من مجمل دراسته فى

مناقضة العقلانية الرشدية للجمود والتعصب الديني من ناحية، وتمييزها بين الشريعة والفلسفة، وعدم احتكارها للحقيقة المطلقة أى للدجماطيقية عامة، فضلا عن فاعلية العقلانية فى التغيير الاجتماعى، مما يعطى للعقلانية الرشدية - فى منظور الدكتور مراد - بعدا تنويريا متسامحا وفاعلية تغييرية اجتماعية.

ومع الأستاذ الدكتور «محمود فهمى زيدان» ننتقل إلى بحثه فى «نظرية ابن رشد فى النفس والعقل» (٣) وهى دراسة تحليلية قيمة للعقل فى علاقته بالنفس وبالبدن بالتالى. ويعرض الدكتور زيدان لمفهوم أرسطو وشراحه لهذه العلاقة فيبرز الاختلاف والاتفاق فى بعض جوانبها مع مفهوم ابن رشد الذى يرى فيه الدكتور زيدان محاولة للتوفيق بين مفهوم أرسطو [رغم عدم وضوح هذا المفهوم] والدين الإسلامى وخاصة فيما يتعلق بمسألة الخلود. وتمتد دراسة الدكتور زيدان فتعرض لمسألة الثنائية بين النفس والجسم فى التراث اليونانى عامة وفى بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة ويكشف فى النهاية عن قراءة جديدة لمفهوم أرسطو للنفس لا يقف به عند حدود تعريفه المشهور بأن «النفس هى صورة لجسم طبيعى آلى» بل يجعل الإنسان الفرد فى تكامله النفسى سابقا على هذه الثنائية بين النفس والجسم.

والدراسة فى الحقيقة لا تكتفى بعرض المفاهيم المختلفة بل تتحاور معها قبولا ورفضا، ويمتد الحوار إلى الفكر الفلسفى المعاصر حول الموضوع نفسه. والدراسة جهد طيب مخلص لموضوعها المحدد وهو «العلاقة» بين النفس والعقل عند ابن رشد، ولهذا تكاد تقتصر أساسا على دراسة طبيعة العقل فى بنيته التكوينية كعقل هيولانى أو كعقل بالملكة أو كعقل فعال، وعلاقة هذه الوظائف المختلفة للعقل ببعضها البعض، فضلا عن علاقتها بالنفس. قد تكون لنا بعض ملاحظات حول علاقة هذه العقول بعضها ببعض وعلاقتها بالنفس، وعلاقة الجانب الطبيعى فيها بما وراء الطبيعى. وهما جانبان لايمكن فصلهما عن بعضهما البعض، إلا أن المجال لايسمح بالدخول فى هذه التفاصيل المهمة. وإنما أكتفى بعدة ملاحظات ترتبط بالموضوع العام لدراستنا وهو العقلانية عند ابن رشد.

الملاحظة الأولى هى أننا نستطيع أن نتبين مفهوم العقل عند ابن رشد بشكل أعمق لو خرجنا من هذه الحدود التكوينية للعقل وعلاقتها بالنفس والبدن إلى النسق النظرى العام لفلسفة ابن رشد، أو بتعبير آخر لو ربطنا بين هذه الحدود التكوينية للعقل والطابع العقلانى العام لفلسفته التى تتجلى فى مظاهر عديدة. وتأسيسا على هذه الملاحظة الأولى أسوق ملاحظة ثانية قد نختلف فيها مع الدكتور زيدان فى قوله: إن تصور ابن رشد للنفس تصور

أفلاطونى[٤] فالنفس عند ابن رشد مرتبطة بالبدن وهى موضوع للعلم الطبيعى. وسنعرض لهذا فى تعليقنا الأخير على الكتاب. وهناك ملاحظة ثانية تتعلق باختلاف ابن رشد عن أرسطو، فمفهوم العقل وتفسير د. زيدان لذلك بمحاولة ابن رشد التوفيق بين أرسطو وعقيدة الإسلام فى الخلود. وفى تقديرى أنه تفسير غائى أخشى أن يفضى إلى هدم البنية العقلانية للنسق الفلسفى الرشدى. وهى على أية حال قضية خلافية. أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بقول الدكتور زيدان: «إن ابن رشد رأى العقل الفعال جزءا من الإنسان وليس خارجا عنه، فإنه لم يفهمه عقلا فرديا لكل إنسان وإنما النوع الإنسانى كله، وإذن لم ينجح فى محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام فى خلود النفس» [٥] وفى تقديرى أن العقل عند ابن رشد يجمع بين صفتين تبدوان متناقضتين هما التعالى والمفارقة من ناحية والمحايثة من ناحية أخرى - فالعقل محايث فى النفس دون أن يكون مخالطا لها، وهو فى الوقت نفسه متعال مفارق. وهو بهذا عقل للنوع الإنسانى عامة، ويتحقق فى كل نفس فردية فى الوقت نفسه. على أن الحكم بمدى نجاحها، أو عدم نجاحها فى مسأله الخلود إنما يكون أساسا بمدى اتساقها مع مذهبه الفلسفى عامة. وسوف نتوسع فى هذه النقطة فى تعليقنا الأخير على الكتاب.

وننتقل بعد ذلك إلى دراسة الدكتور أحمد محمود صبحى، وهى دراسة تتخذ سؤالا كبيرا فى عنوانها هو: «هل أحكام الفلسفة برهانية»[٦]. وتكاد هذه الدراسة أن تكون من أكثر دراسات الكتاب تميّزا، سواء اتفقنا معها أو اختلفنا. وذلك أنها تقدم صورة للفلسفة الرشدية مناقضة تماما لأغلب الدراسات المتعلقة بها. وهى كما يقول عنوانها الفرعى: «دراسة نقدية لرأى ابن رشد فى ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة» وتبدأ السطور الأولى للدراسة بإشارة إلى قول ابن رشد فى كتابه «فصل المقال» بأن الشرع أوجب النظر العقلى فى الموجودات وأن سبيل النظر هو القياس العقلى، وإن أتم أنواع النظر هو البرهان، ثم تشير إلى تمييز ابن رشد بين أنواع الأقيسة المختلفة مثل الخطابه والأغاليط والجدل والبرهان. وتذهب الدراسة بعد ذلك إلى تأكيد أن أحكام الفلسفة عامة ليست أحكاما برهانية وإنما هى بالضرورة أحكام جدلية، وذلك لاختلاف الفلسفات وارتباطها بمذاهب مختلفة. والدراسة لاتستثنى من هذا فلسفة من الفلسفات بما فى ذلك فلسفة أرسطو وفلسفة ابن رشد. وفى رأى الدكتور صبحى أن أرسطو يستقى مختلف أمثلته فى القياس البرهانى من الرياضة. ولهذا فمقدمات هذا القياس البرهانى لابد أن تكون ضرورية. ولكن هذا - كما يقول - لانجده لا فى فلسفة أرسطو ولا فى فلسفة ابن رشد. فكتاباتهما لاتقوم على القياس البرهانى وإنما على القياس الجدلى الذى - ينبنى على مقدمات مشهورة. والدكتور صبحى مع ذلك لاينكر عقلانية ابن رشد فى حدود القياس الجدلى أو الطابع المنطقى العام لفلسفته. وليس كل

منطقى برهانيا. أما القياس البرهانى فمقصور على القضايا الرياضية لدقتها وبخاصة فى الشكل الأول للقياس. ويستفيض الدكتور صبحى فى بيان العلاقة بين القياس البرهانى والرياضة، مؤكدا أنه ليس ثمة قياس برهانى خارجها. أما الفلسفة فلا سبيل لها أن تكون برهانية، لما بين مذاهبها وأقاويلها من اختلافات وتناقضات. ولهذا فليس للفلسفة حد أو تعريف واحد، وليس بها مبادئ أولية مجمع عليها بين الفلاسفة. ولهذا فوصف الفلسفة بأنها برهانية منافٍ لطبيعتها كما يقول. فمنهج الفلسفة هو الجدل. ولهذا يعرض الدكتور صبحى لفلسفة كل من أرسطو وابن رشد ويبين أن الجدل هو القياس السائد فى أقاويلهما (٧) . فبالنسبة لابن رشد يعرض لكتاب «تهافت التهافت» فيقول عنه أنه «مظهر جلى للمسلك الجدلى». ومن أبرز الأمثلة التى يقدمها دليلا على ذلك «دليل الاختراع» عند ابن رشد الذى يستند إلى مبدأ السببية: لكل معلول علة. يقول الدكتور صبحى إن هذه مقدمة يقينية بغير شك، ولكنه سرعان مايراجع هذا الحكم قائلا: «لولا أن كانط - من بعد - قد اعترض على تطبيق هذا المبدأ خارج نطاق عالم الشهادة». وبرغم أن الدكتور صبحى يقر أن هذا اعتراض شكلى وليس موضوعيا، فإنه يراه - على حد تعبيره - يلقى الشك على وصف هذا الدليل بأنه برهانى(٨) بل إن مبدأ العلية أو السببية نفسه الذى أصر ابن رشد على أن يضفى الضرورة فى العلاقة بين المعلول والعلة، ردا على الأشاعرة القائلين بمجرى العادة.

يرى الدكتور صبحى أن هذا المبدأ لم يعد مقدمة برهانية بعد أن «كفانا هيوم مشقة مناقشتها أو بالأحرى استبعاد اليقين منها». (٩) والدكتور صبحى لايخلخل اليقين فحسب فى المقدمات الكلية الضرورية التى يستخدمها ابن رشد لإجراء قياس برهانى، بل هو فى الحقيقة يذهب إلى استبعاد المنطق الأرسطى عامة باعتباره وثيق الصلة بميتافيزيقا أرسطو التى تتعارض مع العقيدة(١٠) . ففى مبحث القضايا - كما يقول الدكتور صبحى - ذهب أرسطو إلى أن القضية الكلية أفضل من الجزئية لأنه لاعلم إلا بالكلى. وهذا قول يطرح إشكالا لايستهان به أمام القضايا المتعلقة بالدين طالما أن الموضوع فيها - وهو الذات الإلهية - ذات مفردة، ومن ثم فإنه يلزم عن قول أرسطو أن العلوم الدينية ليست جديرة أن توصف بأنها علم. وهذا حكم - على حد تعبير الدكتور صبحى - لايمكن السكوت عليه فى حضارة كان لفظ العلم (فى الأصل العالم وأظنها العلم) يعنى بالدرجة الأولى العلوم الدينية. وهكذا طرحت فى الفكر الإسلامى حتمية رفض الاتجاه السلفى للمنطق الأرسطى(١١).

وينتهى الدكتور صبحى من هذه الدراسة المستفيضة إلى أن فلسفة ابن رشد لاتقوم على القياس البرهانى شأن جميع الفلسفات، بل إن فلسفته «لم تقدم حلولا حاسمة لأى مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها برهانية». وبرغم أن ابن رشد لم يقل بازدواجية الحقيقة، بل قال:

«بأن الفلسفة والدين كجانبى عملة واحدة مظهران لحقيقة واحدة»، فإن فلسفته قد طرحت لأول مرة - رغم هذا - مشكلة ازدواج الحقيقة، ونمت بذرة هذه الأزدواجية بين الدين والفلسفة فى الغرب بسبب فلسفة ابن رشد «لتمتزج بما ذاع فى عصر النهضة من أن الدين أساطير، ولتتخذ الفلسفة مسارها نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين وتزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين»[١٢] هذا فى الغرب. أما فى المشرق، فلم تعد الصلة بين الدين والفلسفة فى الفكر الإسلامى فى وضع أفضل بعد ابن رشد مما كانت قبله. وكان لابد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذى أصبحت الفلسفة فيه، وقد تم ذلك كما يقول الدكتور صبحى بإعادة صياغة الارتباط بين الدين والفلسفة بفضل دور الوساطة الذى قام به التصوف، مما أدى إلى الالتحام بينهما وتم فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر نظراً لاختلاف صفة كل منهما، وإعادة صياغة الارتباط بالفلسفة الإشراقية وإقصاء الجانب المشائى وترجيح الجانب الأفلاطونى الأفلوطينى باعتباره أكثر روحانية. وأقرب إلى طبيعة الدين[١٣].

هذه هى النقاط الأساسية لهذه الدراسة الحاسمة فى نقدها، بل ونقضها للفلسفة الرشدية فى دعواها المنهجية بالقياس البرهانى وفى دعواها التوفيقية بين الشريعة والفلسفة. ولهذا تقدم الدراسة بديلا لها، هى الفلسفة الإشراقية لحل مشكلة العلاقة بين الشريعة والفلسفة حلا صحيحا.

ولاشك فى جدية هذه الدراسة وفى دقتها واتساقها المنطقى وإثارتها لقضايا بالغة الأهمية، من أبرزها قضية المنهج الفلسفى وقضية العلاقة بالمنطق الأرسطى وقضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة.

أما من حيث المنهج فالدكتور صبحى على حق تماما فى قوله بأن المنهج الفلسفى عامة لايقوم على القياس البرهانى المتمثل فى الشكل الأول للقياس، ينطبق هذا على أرسطو كما ينطبق على ابن رشد.

والحقيقة أنه لم يكن فى حاجة إلى بذل كل هذا الجهد البحثى للتدليل على ذلك. فابن رشد نفسه قد قال هذا بوضوح كامل فى كتاب من أنضج كتبه الفلسفية هو كتاب «تهافت التهافت». يقول ابن رشد بعد رده على قضية من قضايا حدوث العالم التى يثيرها الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة»: «وهذا كله، فلا تطمع هنا فى برهان - فإن كنت من أهل البرهان فانظره فى موضعه. واسمع هاهنا أقاويل هى أقنع من أقاويل هؤلاء. فإن لم تفدك اليقين فإنها تفيدك غلبة الظن وتحركك إلى وقوع اليقين فى العلوم»[١٤]. ويقول فى موضع

آخر من الكتاب نفسه: «كل ماوضعناه فى هذا الكتاب ليس قولا صناعيا برهانيا، إنما هو آقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعا من بعض، فعلى هذا، ينبغى أن يفهم ماكتبناه هنا»[١٥].

وكتاب «تهافت التهافت» يغلب عليه الحجاج مع كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة»، وكذلك الشأن فى كتابيه «فصل المقال» و«كشف الأدلة» دون أن يعنى هذا نفى الأقيسة البرهانية نفيا تاما فى هذه الكتب الثلاثة. فهى خليط من أقيسة جدلية وأقيسة برهانية. ولكن القضية التى نختلف فيها مع الدكتور صبحى هى قصره القياس البرهانى على القضايا الرياضية وحدها، وقصره القياس البرهانى على الشكل الأول فحسب. حقا، إن أرسطو يستمد الكثير من أمثلته عن القياس البرهانى من الرياضة، ولكن هذا لايعنى الترادف بين القياس البرهانى والرياضة، ولايقتصر القياس البرهانى عليها بل يمتد إلى علوم أخرى. يقول ابن رشد فى كتابه تلخيص البرهان «وأول الأشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان هو الشكل الأول فإن العلوم التعليمية (أى الرياضية) إنما تستعمل هذا الشكل. ويكاد أن يكون جميع العلوم التى تعطى سبب الشىء(....) إنما تأتلف براهينها فى هذا الشكل»، ويقول: «الشكل الأول أحق الأشكال بأن يكون شكل البرهان المطلق»[١٦].

والقياس البرهانى ذو الشكل الأول الذى يتكلم عنه ابن رشد هو «البرهان الأتم» أو البرهان المطلق كما جاء فى النص السابق من كتاب تلخيص البرهان . ولكن الشكل الأول ليس هو القياس البرهانى الوحيد، فهناك مستويات متفاضلة للقياس البرهانى عددها وحددها ابن رشد فى كتابه تلخيص البرهان، فهناك أشكال مختلفة غير الشكل الأول الأتم والمطلق مثل الجزئى والسالب والموجب وقياس الخلف وبالطبع أو بالأعرف إلى غير ذلك مما فصله ابن رشد فى أشكال القياس فى هذا الكتاب. هذا إلى جانب أن القياس البرهانى حتى فى شكله الأتم والمطلق قد تسبقه مقدمات يقينية تؤسسه وليست نتيجة له. فعلى حد قول ابن رشد: «ليس كل شىء يعلم بالبرهان بل هاهنا أشياء تعلم بغير توسط ولابرهان[١٧]. وهى مبادىء البرهان التى توصل إليها العقل نفسه، ولهذا يقول ابن رشد: «وليس جنس آخر من المدركات أحق بالصدق من العلم إلا العلم الحاصل عن المقدمات الحاصلة عن العقل . ولذلك كانت مبادىء البرهان أكثر من باب التصديق من العلم الحاصل من البرهان. ومبادىء البرهان لاتعلم بالبرهان وإنما بالعقل[١٨]. ولذلك فإن العقل هو مبدأ المبادىء. وفضلا عن هذا فإن ابن رشد يجعل الطبيعة فى كثير من الأحيان سنداللبرهان اليقينى، وما أكثر إشاراته إلى ذلك فى أكثر من موضع فى كتبه، ويقول ابن رشد «إنما البرهان الذى فى غاية اليقين إنما يكون من المبادىء التى أعرف عند الطبيعة[١٩].

خلاصة الأمر، أن القياس البرهانى ذا الشكل الأول هو البرهان الأتم والمطلق، وابن رشد يدعو إلى استخدام هذا الشكل وصولا إلى أقصى اليقين. ولكن هذا لاينفى أنه فى الوقت نفسه يستخدم أشكالا آخرى من الأقيسة الجدلية قد تكون مدخلا وتمهيدا لأقيسته البرهانية، بل قد تتداخل الأقيسة الجدلية والحولية فى كتاباته. المهم أننا نرى صحة مايقوله الدكتور صبحى فى أن كتابات ابن رشد الفلسفية لاتقوم على القياس البرهانى ذى الشكل الأتم، ولكننا نختلف معه فى أن القياس البرهانى فى هذا الشكل الأتم وقف على القضايا الرياضية وأنه القياس البرهانى الوحيد. وسنجد هذا القياس البرهانى ذا الشكل الأول فى كتبه الأقرب إلى العلم، كما سنجد التداخل بين الأقيسة البرهانية والجدلية فى كتبه الجدالية، ولم يكن الأمر خافيا على ابن رشد بل صرح به كما رأينا. وليست دعوة ابن رشد إلى القياس البرهانى الأتم إلا دعوة - كما ذكرت - إلى ما يعتبره تمام المعرفة وتمام العلم. وفضلا عن ذلك فقد جعل العقل وحده مصدرا كذلك للمعرفة اليقينية السابقة على البرهان. كما رأينا إلى جانب اتخاذه حقائق الطبيعة أساساً واختيارا لليقين. ولاشك فى النهاية أن فلسفة ابن رشد تستند إلى منهج منطقى عقلانى عام تتنوع داخله الأقيسة والبراهين.

ولعل هذا يؤكد ماسبق أن ذكرناه فى قراءتنا للمقالة السابقة حول العقل والنفس عند ابن رشد، من أنه لايمكن الوقوف عند تعريف أو قول محدد لابن رشد لنستخلص منه حكما عاما، وإنما لابد من النظر فى مجمل مذهبه قبل استخلاص هذا الحكم . على أن المسألة ما تزال تحتاج إلى مزيد من البحث. هذا عن النقطة الخاصة بالبرهان فى فلسفة ابن رشد. أما تناقض المنطق الأرسطى مع الدين الإسلامى لاستناد هذا المنطق إلى ميتافيزيقا أرسطو - كما يقول الدكتور صبحى - فقد قام ابن رشد نفسه بالرد على الحجة التى يقيم عليها الدكتور صبحى رأيه. فالدكتور صبحى كما سبق أن ذكرنا يرى أن القول فى مبحث القضايا فى ميتافيزيقا أرسطو أنه لاعلم إلا بالكلى يفضى إلى القول بأنه لاعلم بالذات الإلهية المفردة. وبالتالى فالعلوم الدينية ليست جديرة بأن توصف بأنها علم. ولقد تعرض ابن رشد فى كتابه «تلخيص البرهان» لذلك حيث يقول: «أما الأشياء التى يعرض لنا فيها أن نبين فيها أن المحمول على الكلى، ونظن أنا لم نبينه، فهى تلك الأشياء التى ليس يوجد منها إلا شخص واحد فقط، مثل السماء والأرض والشمس والقمر. فإنه متى أقمنا برهانا على شىء من هذه أنه بصفة ما(......) فإناقد نظن أنّا إنما أقمنا البرهان على أمر شخصى لا على أمر كلّى، إذا كان ليس يوجد من هذه أكثر من شخص واحد. وليس الأمركذلك. فإنا لم نقم ذلك على الأرض بما هى مشار إليها وشخص، وإنما أقمناه على الطبيعة الكلية للأرض بما هى أرض[٢٠]. سواء وجد منها أشخاص كثيرة أولم يوجد». وإذا كانت الصفة الكلية تطلق على

الأرض والشمس برغم أن كلا منهما ذات مفردة، فما أظن بحسب هذا المنطق، يمتنع القول بالكلية على الذات الإلهية كما يقول الدكتور صبحى، لاتناقض إذن بين العلم الكلى والعلم بالذات الإلهـيـة، ولاتناقض فى هذه النقطة على الأقل بين المنطق الأرسطى وبالتـالى الميتافيزيقا الأرسطية والدين الإسلامى. على أنه ليس من الجائز - من ناحية أخرى - للفكر الفلسفى أن يؤسس حججه على الدين وإلا خرجنا من الإطار العقلانى للفلسفة.

ويبقى بعد ذلك دحض. الدكتور صبحى ليقينية مبدأ السببية عند ابن رشد مستندا إلى نقد هيوم وكانط ليقينية هذا المبدأ. والواقع أننا نستطيع أن نقول عكس ما قاله الدكتور صبحى. أى أن نقوم بنقد رأى كل من هيوم وكانط فى التشكيك أو الرفض لمبدأ العلية مستندين إلى رأى ابن رشد، وأن نجد فى الفكر الفلسفى المعاصر من يؤيد رأى ابن رشد، كما نجد من يرفض رأيه فى هذه المسألة أريد أن أقول بهذا، إننا لاينبغى أن نناقش مبدأ السببية عند ابن رشد بمذهب هذا الفيلسوف أو ذاك، وخاصة ممن جاءوا بعده بقرون. وإنما نناقشه من داخل مذهب ابن رشد نفسه، وخاصة أن مبدأ السببية يكاد يشكل جوهر العقلانية فى فلسفة ابن رشد. «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل» على حد قول ابن رشد[٢١] ولهذا فعندما يدحض الدكتور صبحى مبدأ السببية عند ابن رشد فإنه يدحض فى الوقت نفسه عقلانيته. ولهذا كان من الطبيعى ألايقف الدكتور صبحى عند نقد أو نقض العقلانية الرشدية مكتفيا بذلك، بل يقدم بديلا عنها هو الموقف الصوفى أو بوجه أدق الفلسفة الإشراقية التى هى الوجه المناقض تماماً لفلسفة ابن رشد العقلانيه، ويعتبر هذه الفلسفة الإشراقية البديل الصحيح لفشل ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة وأن يقول بفك الارتباط بين الدين والفلسفة.

وما أكثر القضايا الأخرى الجديرة بالمناقشة فى دراسة الدكتور صبحى ولكن المجال لايسمح بها مكتفيا بمناقشة بعضها. على أن هذه الدراسة برغم الاختلاف معها تعد كما سبق أن قلت من أهم دراسات الكتاب، ولعلها تحتاج إلى مناقشة خاصة فى ندوة مستقلة.

وإذا انتقلنا إلى دراسة الدكتور محمود حمدى زقزوق «عن الحقيقة الدينية[٢٢] والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» نكاد نجد موقفا مختلفا تماما مع موقف د. صبحى من فلسفة ابن رشد.

فى بداية الدراسة، يدحض الدكتور زقزوق ماتزال تردده المؤلفات الأوروبية المعاصره، - امتدادا لمؤلفات قديمة - من خلط بين موقف ابن رشد وموقف الرشدية اللاتينية فى القول بوجود حقيقتين متعارضتين، هما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، وإن نقطة بداية ابن رشد فى التوفيق بين هاتين الحقيقتين مستمدة من النظرية الأفلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة

بوحدة الحقيقة. ولهذا تقوم دراسة الدكتور زقزوق على تأكيد أن المنطلق الحقيقى لفلسفة ابن رشد، بل للفلسفة الإسلامية عامة هو وحدة الحقيقة فى الإسلام نفسه. فالإسلام لايقيم خصومة بين الدين والعقل. فالعقل فى المفهوم الإسلامى هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه الجوهرى، فضلا عن أن القرآن الكريم قد جمع جميع القضايا الفلسفية فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولا إلى الحق المطلق الذى هو غاية كل فيلسوف، وذلك فى قوله تعالى ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم الحق﴾ (٢٣). أما إذا حدث نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله فذلك إنما يرجع إلى اجتماع عاملين: ١- حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله. ٢- حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين. أما فيما عدا هاتين الحالتين فلا نزاع بين الدين عامة وفكر ابن رشد خاصة، وعلى هذا فإن التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفلسفة الإسلامية عامة لم يأت من تأثر بمؤثرات أجنبية وإنما كان اعتماده على الأصول الإسلامية الكامنة فى عقل ابن رشد وكيانه الدينى والفلسفى. على أن الدكتور زقزوق وهو ينكر تأثراً بن رشد فى هذه القضية، لايعنى رفضه لتأثر ابن رشد بأى مؤثرات خارجية فى جوانب أخرى من فلسفته. ولكن المهم أن ابن رشد عالج هذه القضية وهو مستمسك بالأصول الإسلامية، وبما تتسم به من توازن النظر إلى العقل والنقل فى الفكر الإسلامى. من هذا الموقف المبدئى انطلق ابن رشد - كما يقول الدكتور زقزوق - يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله باعتبارها قضية إيمانية وفلسفية، جامعا بين الطريقة الشرعية والطريقة العقلية فى وقت واحد. وهو يشير فى هذا إلى دليل العناية ودليل الاختراع عند ابن رشد فى إثبات وجود الله فى كتبه الثلاثة: «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»، فابن رشد فى هذه الكتب الثلاثة لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس بل بيان مابين الفلسفة والدين من اتفاق واتساق: فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة(٢٤). بل إن الدكتور زقزوق يرى أنه ليس ثمة خلاف بين ابن رشد والغزالى فيما يتعلق بقانون التأويل، فقد قال به الغزالى من قبل مثل ما قال به ابن رشد فى العلاقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمون. والاختلاف بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لايعدو أن يكون اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا(٢٥). وموقف الدكتور زقزوق كما نرى هو على نقيض موقف الدكتور صبحى الذى قال بفشل ابن رشد فى التوفيق بين الفلسفة والدين. والحقيقة أن الدكتور زقزوق ينطلق من رؤية وسطية تسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين.«فالحكمة - على حد قول ابن رشد - صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة»، إلا أن الدين فى الحقيقة هو المنطلق لهذه الوسطية عند الدكتور زقزوق رغم قوله بالتوفيق بين

الدين والفلسفة، بل مايشبه التطابق بينهما، وقوله بأنه لا إعلاء عند ابن رشد للفلسفة على الدين ولا إعلاء للدين على الفلسفة.

ولهذا تكاد تقتصر فلسفة ابن رشد فى رؤية الدكتور زقزوق على أنها منطلقة من قاعدة الدين ومنطلقة نحوه بتأويلها لبعض آياته. وهذا مايجعل فلسفة ابن رشد أقرب إلى علم الكلام المعتزلى منه إلى الفلسفة. ولاشك أن فلسفة ابن رشد تنبع وتتحرك فى إطار الدين الإسلامى، ولكنها ترتفع من حدود علم الكلام إلى حدود فلسفية، تجعل من العقل نقطة انطلاقها فى التأويل والنظر إلى الوجود. فضلا عن أن قضايا الفلسفة ليست مقصورة على قضية العلاقة بين الفلسفة والدين، بل كانت هناك قضايا أخرى يتبنّاها ابن رشد كانت موضع تكفير عند الغزالى مثل قضية قدم العالم وعلم الله بالكليات دون الجزئيات والمعاد، إلى جانب قضايا أخرى تتعلق بطبيعة العقل ومكوناته، بل حتى قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند ابن رشد، لها خبىء سياسى وليست مجرد دعوة دينية للتوفيق بين الفلسفة والشريعة، بل قد يكون مظهر التوفيق بينهما هو ذاته ما يؤكد التمايز بينهما من حيث المنهج وأن التقيا فى النهاية فى الحقيقة الواحدة. خلاصة الأمر أن اتخاذ المنطلق الدينى لقراءة فلسفة ابن رشد، منطلق مشروع، ولكنه لايتيح لنا مجالاً لتحديد خصوصية مفهوم العقلانية الرشدية وحدودها ومرتكزاتها، اللهم إلا أن نعتبرها عقلانية دينية، كعقلانية أهل الكلام المعتزلى مثلاً، وليست عقلانية فلسفية أساساً.

ولن نبتعد كثيراً مع دراسة الفلسفة الرشدية: مدخل إلى الثقافة الإسلامية للدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد عن الرؤية الدينية الغالبة التى طالعناها فى الدراسة السابقة، وإن اختلفت طبيعة هذه الدراسة عن تلك الدراسة السابقة من حيث المنهج. فهذه الدراسة يغلب عليها الطابع الخطابى التوجيهى. ودراسة الدكتور عبد الفتاح فؤاد تتصدى منذ البداية(٢٦) لظاهرة التطرف الدينى التى تؤرق المفكرين وتزعج المسئولين - على حد قوله - لافى مصر وحدها بل فى بعض بلدان العالم الإسلامى. ويدحض الدكتور عبد الفتاح دعاة التطرف الذين يتدثرون بدثار الدين. ويرى أنها دعوة صريحة إلى الجهل ونبذ العلم وإن كانت تنطلق باسم الإسلام والإسلام منها برئ، بل يتهمها بأنها تستهدف تصفية الصحوة الإسلامية. التى تحققت عقب هزيمة يونيه ٦٧ والتى كانت من أسباب الانتصار الكبير والعبور العظيم فى أكتوبر ٧٣. و بعد أن قام الدكتور عبد الفتاح بتشخيص الداء كما يقول يقترح العلاج والوقاية وذلك بأن يدرس طلاب الجامعات والمعاهد العليا على اختلاف تخصصاتهم الثقافة الإسلامية. ويشير الدكتور عبد الفتاح أنه قام بوضع أساس لمقررات الثقافة الإسلامية فى جامعة صنعاء فى اليمن وفى جامعة الملك فيصل بالرياض بالمملكة السعودية. ويقترح أن نضع فلسفة ابن رشد كأحد مداخل تدريس الثقافة الإسلامية لطلاب جامعاتنا ومعاهدنا لأن

فلسفته - كما يقول - تقوم على نبذ التعصب بشتى أشكاله، ومحاربة التطرف فى جميع ضروبه وذلك بفضل النزعة العقلية الواعية المتضمنة فى فلسفته. ويعرض الدكتور عبدالفتاح لأفكار ابن رشد فى كتابيه «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» بوجه خاص، كما يشير إلى أهمية العلم فى فكر ابن رشد ويحرص على تأكيد ضرورة ربط العلم بالعمل كما فعل مفكرو الإسلام وكما فعل ابن رشد. وأن الدراسة هى عرض عام لفلسفة ابن رشد مع الإشارة العامة كذلك إلى عقلانيتها ذات التوجه النقدى، دون تحديد لدلالة هذه العقلانية أو هذا التوجه النقدى.

ومع الدكتور حامد طاهر فى دراسته لقضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد(٢٧) ننتقل إلى دراسة من أفضل دراسات الكتاب ومن أكثرها جدّة واتساقا ولعلها أن تكون من الإضافات الطيبة إلى الدراسات الفلسفية المقارنة، وتقوم هذه الدراسة على المقارنة بين فلسفة ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين وفلسفة ابن رشد فى موقفيهما من العلاقة بين الدين والفلسفة.. فلقد قامت دولة الموحدين على انقاض دولة المرابطين التى كانت تتسم بالسلفية الضيقة، على حين اتسمت دولة الموحدين بالعقلانية. ولقد تأسست دولة الموحدين فى البداية على فكر ابن تومرت ولكن سرعان ماتجاوزت هذا الفكر عندما استقرت: وابن رشد هو ابن هذه الدولة. ولقد تأثر بغير شك بمناخها العقلانى السائد وخاصة بعد استقرارها. ولقد اختلف ابن رشد مع فكر ابن تومرت وإن تأثر به كذلك. وهنا يعقد الدكتور حامد مقارنة بين فكر ابن تومرت فى بعض فصول كتابه «أعز مايطلب» وبين افكار ابن رشد فى كتابيه «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» يؤكد ابن تومرت أن الشريعة كيان قائم بذاته، مستقل تماما عن العقل الإنسانى، وبالتالى فإن ثبوتها لايتوقف بحال على أحكام هذا العقل وبراهينه الخاصة به. وهو يحصر الشريعة فى مجموعة من المصادر يطلق عليها أصولا وفروعا وهى عشرة أصول وخمسة فروع لاحاجة لتدخل العقل فيها. وهى لاتؤخذ إلا من القرآن الكريم والسنة النبوية، فضلا عن الإجماع والقياس، وإن كان الإجماع والقياس متضمنين فى القرآن والسنة كما يرى. ولهذا يقول الدكتور حامد إن القياس عنده محدود بالقياس الشرعى وليس القياس العقلى. ولهذا كذلك فإن إثبات الشريعة يخضع خضوعا كاملا عند ابن تومرت - كما يقول الدكتور حامد - للإرادة الإلهية دون أن يكون للعقل دور فيها. على أن ابن تومرت قد اضطر إلى الاعتراف بالنظر العقلى - كما لاحظ الدكتور حامد وإمكان النظر العقلى فى مسألة واحدة لايريد ابن تومرت للعقل أن يخطو أبعد منها وهى «دلالة المعجزة فى صدق الرسول». على أن ابن تومرت وجد نفسه فى النهاية مدفوعًا إلى الاعتراف بدور العقل وخاصة فى مجال معرفة الله تعالى، ولكنه - كما يقول الدكتور حامد - يقلص دوره إلى أقل

قدر ممكن وذلك عن طريق مايسميه بالضرورة العقلية[٢٨]. وهى المبادىء الأولية التى لايتطرق الشك إليها، وهى ضرورات ثلاث هى: الواجب والجائز والمستحيل. وهى ضرورات مستقرة فى نفوس العقلاء، ويستند فى القول بها إلى بعض آيات من القرآن الكريم . خلاصة الأمر، أن ابن تومرت يرى أن الاعتماد الأساسى على الشريعة، ككيان مستقل بذاته ومتضمن لأدلته الشرعية. ولهذا فما الداعى إلى اللجوء إلى العقل الإنسانى الذى يخطىء وبين أيدينا الشريعة وهى فى كل الأحوال صواب[٢٩]. وهنا ينتقل بنا الدكتور حامد إلى تعريف الفلسفة عند ابن رشد بأنها «النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على صانعها» كما جاء فى كتابه «فصل المقال». ومن هذا التعبير يتبلور مفهوم الفلسفة الإسلامية كما يقول الدكتور حامد. فهى فلسفة توحيدية تقوم على الإيمان بالله وتسعى بناء على توجيهات الشرع نفسه إلى إثبات وجود خالق للكون عن طريق تأمل الموجودات واعتبارها بواسطة العقل. على أن الدكتور حامد ينتقد حصر ابن رشد مفهوم الاعتبار أو النظر القرآنى فى القياس العقلى، ففى ذلك كما يقول «تضييق شديد، فالنظر والاعتبار الوارد ذكرهما فى القرآن الكريم أوسع بكثير من ذلك النسق المنطقى المتمثل فى القياس العقلى وحده: فبعض هذا النظر حسّى يقترب من الواقع، ويكاد يلمسه، وبعضه ذوقى، ينفعل بالواقع، ويعيش من خلال تجربته الدينية. بل إن بعضه يأخذ شكل الحوار مع شخص آخر. فطرق التصديق متعددة وأساليب الإيمان متفاوتة» وعلى هذا فالدكتور حامد يرى أن منهج القياس العقلى يصلح تماما أن يكون طريقا للاعتبار، ولكنه بالتأكيد ليس هو الطريق الوحيد[٣٠]. على أن ابن رشد كان حاسما لمن أراد أن يعلم الله سبحانه وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، فعليه أن يقوم بتعلم أنواع البراهين وشروطها. ويقوم ابن رشد بمشابهة هذا القياس البرهانى بالقياس الفقهى، فكلاهما ضرورة لاكتساب المجهول من المعلوم. ويميز ابن رشد بين ثلاثة مناهج لمعرفة الله تعالى، المنهج البرهانى ويخص به الفلاسفة والراسخين فى العلم، ومنهج الجدل والمنهج الخطابى. وشارك الدكتور حامد ابن رشد فى دفاعه عن الفلسفة التى ماتزال تتعرض فى عصرنا الحاضر لما كانت تتعرض له فى القرن السادس الهجرى من هجوم معاصرى ابن رشد.

على أن خلاصة المقارنة التى قام بها الدكتور حامد بين ابن تومرت وابن رشد، هى أن ابن تومرت كان يسعى إلى الحفاظ على العقيدة من تدخلات العقل الإنسانى، وأنه لم يكن لديه أدنى صدام بين ما يقرره الشرع ومايذهب إليه العقل، لأن الشرع قائم بذاته وليس فى حاجة إلى العقل. لقد كان ابن تومرت كما يرى الدكتور حامد يسعى لجذب الناس إلى مذهب دعمًا لدولته فى بدايتها ومن هنا كان تركيزه على مبادىء الشريعة. أما ابن رشد،

فلم يجد خيرا من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة. وكان يدرك مابين الشريعة والفلسفة من صدام، ولكنه كان يسعى للتخلص من هذا الصدام، باستخدام منهج التأويل. فضلا عن أن ابن رشد عبر عن فلسفته فى وقت كانت قد استقرت فيه دولة الموحدين، وكانت فى حاجة إلى أن ترفع من شأن العقل وتجعله أساسا لاتجاهها[٣١].

ويرى الدكتور حامد فى النهاية أن ابن رشد لم يعمل على اعلاء قيمة الأدلة العقلية ويقلل من شأن الشريعة، وإنما كان يسعى إلى أن يثبت للناس أن الشريعة الإسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل. وأنه كلما أحسن الإنسان استخدام عقله[٣٢]، كلما استوعب على نحو أكثر كمالا هذه الشريعة. كما يؤكد فى النهاية. كذلك أن ابن تومرت اضطر فى مرحلة ما أن يعترف بالضرورة العقلية أى بالمبادىء الأولية للعقل، هذا إلى جانب البناء المنطقى«المدهش» على حد تعبيره الذى قدم به مذهبه، وهو بناء عقلى من الطراز الأول، وأنه افاد من المنطق الأرسطى فى مبحث الحد ومبحث القياس. وبرغم هجومه الشديد على العقل ـ كما يقول الدكتور حامد ـ فقد استفاد من مناهج العقل المختلفه وجمع فى كتاباته بين الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية. أما ابن رشد فقد كان صريحا ـ على حد تعبيره ـ فى الإعلاء من شأن العقل وإيجاد الصلة بين قوانين البرهانية وبين أحكام الشريعة.

ولاشك فى صحة هذا التقييم الأخير لابن رشد وكذلك لابن تومرت، وخاصة إشارته إلى استفادة ابن تومرت من مختلف الأقيسة.

فالواقع أننا نجد عند ابن تومرت فى كتابه «أعز مايطلب» إلى جانب قوله بالضرورة العقلية، العديد من الأسس العقلية فى مذهبه التى كانت بالفعل إرهاصا لعقلانية ابن رشد.

وفى تقديرى أن تأكيده على أن الشريعة كيان قائم بذاته لايتوقف على أحكام العقل وبراهينه، كان تمهيدا لإبراز الفلسفة ككيان قائم بذاته كذلك عند ابن رشد، أى فك الارتباط «الكلامى» بينهما دون أن يتعارض هذا أو يعوق الاتصال بينهما عن طريق التأويل، كما أننا سنجد كذلك عند ابن تومرت بعض الأقيسة العقلية والمنطقية التى تعد بالفعل إرهاصا لفكر ابن رشد. فالنسق العام لفكر ابن تومرت يقوم على مبدأ الثالث المرفوع، وهو يسود بنيته الاستدلالية عامة [٣٣]. وفى تقديرى أن قوله بأن القياس الصحيح هو تساوى الغيرين[٣٤] فى الحكم لا يقتصر على القياس الشرعى كما يقول الدكتور حامد[٣٥]، وإنما يعممه ابن تومرت على القياس العقلى كذلك. وفضلا عن ذلك فهو يقسم مبادئ العقل إلى ثلاثة أقسام واجب وجائز ومستحيل ـ كما أشار الدكتور حامد فى دراسته ـ فالواجب على ثلاثة أقسام؛ القسم الأول هو وجوب انحصار الحقائق، وهو يقصد بها فى تقديرى أن لكل شىء طبيعة تخصه،

وهو أساس من الأسس العقلية عند ابن رشد بل عن ابن خلدون فيما بعد والقسم الثانى هو وجوب إطرادها أى تكرار حدوثها، وضرورة هذا التكرار والحدوث هو أساس مبدأ السببية عند ابن رشد وهو أساس عقلانية العالم عنده، والقسم الثالث هو وجوب اختصاصها بأحكام أى معرفتها وتعقلها. أما المستحيل فعلى ثلاثة أقسام: قلب الحقائق ونقض الحقائق وبطلان الحصر. أما الجائز فهو متردد بين الواجب والمستحيل وهو جائز فى حقنا وعند الله واجب[٣٦]. ومعنى هذا فى تقديرى هو أن الجائز هو ماسوف يسميه ابن رشد بالجائز الطبيعى ويستخدم فى توضيحه نفس المثال الذى استخدمه ابن تومرت أى جواز نزول المطر أو عدم نزوله، ويقول عنه ابن تومرت إنه واجب إلهيا.

ولعلنا نجد إشارة عند ابن تومرت تنتقد «الذين ذهبوا إلى أن الشريعة لاحكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعنا فيهم فى الدين وجهلا بحكمة الله تعالى»[٣٧] بما يعنى أن الشريعة تجرى على سنن العقل. وأشير أخيراً إلى دحض ابن تومرت لمبدأ قياس الغائب على الشاهد وهو الرأى الذى سيتمسك به ابن رشد ويصبح مبدأ من أهم المبادىء العقلية عنده.

خلاصة الأمر أننا لانستطيع أن نقلل من الجانب العقلانى عند ابن تومرت الذى كان فكره إرهاصا بالعقلانية الرشدية، ولعل كتاب ابن رشد شرح عقيدة الإمام المهدى [أى ابن تومرت] أن يكون حاسما فى تحديد ذلك، ولكنه فى حدود علمى كتاب مفقود للأسف.

ولاشك أخيرا فى أن هذه الدراسة المقارنة التى قام بها الدكتور حامد تفتح الباب أمام دراسة مقارنة أخرى. ولكن يبقى السؤال عن حقيقة عقلانية ابن رشد. لقد أكد الدكتور حامد فى مقارنته بين فلسفة ابن تومرت وفلسفة ابن رشد، أن ابن رشد قام بإعلاء العقل، وأقام الصلة بين القوانين البرهانية للعقل وبين أحكام الشريعة متطلعا أن يثبت للناس أن الشريعة الإسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل، وأن فلسفته قد صمدت برغم ما تعرضت له من عداء واضطهاد واستمرت حتى عصرنا الراهن. ولهذا أكاد أرى أن مفهوم العقلانية الرشدية عند الدكتور حامد يتراوح بين القياس البرهانى والتوافق مع الشريعة وفى تقديرى كما سبق أن ذكرت فى قراءتنا لدراسة الدكتور صبحى أن العقلانية الرشدية لم تنحصر فى القياس البرهانى وأن التوفيق بين الشريعة والدين لم يكن هدفه، بعد ماكان هدف تحديد قمة العلاقة لم يكن يعنى إلغاء الاختلاف بينهما.

مع دراسة الدكتورة زينب محمود الخضيرى «لمشروع ابن رشد الإسلامى[٣٨] والغرب المسيحى». ننتقل إلى رؤية مختلفة تماما عن أغلب الرؤى الأخرى فى هذا الكتاب. فعلى حين أن الاتجاه العام لهذه الرؤى أن جوهر فلسفة ابن رشد هو التوفيق بين الشريعة

والفلسفة، فإن الدكتورة الخضيرى تذهب إلى أن جوهر المشروع الرشدى هو الفصل بين الشريعة والفلسفة. فبالرغم من أن قضية العلاقة بين الشريعة والفلسفة هى قضية ميتافيزيقية فى المقام الأول من حيث الظاهر - كما تقول - ولكنها أيضًا قضية مرتبطة بشدة بالجانب السياسى للإسلام. وهذا الجانب السياسى هو الذى كان المرتكز لمعالجة ابن رشد لهذه القضية. وهذا فى رأى الدكتورة الخضيرى الجديد الحق الذى أتى به ابن رشد. وعلى هذا ففلسفة ابن رشد ليست كما يقول أغلب الدارسين العرب مؤسسة على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، كما أن قيمتها ليست كما يقول بعض المؤرخين الغربيين فى كونها شرحا أمينا لأرسطو. هذه هى الأطروحة الأساسية لدراسة الدكتورة الخضيرى، وإن تضمنت الأطروحة بعض الإضافات العلمية مثل اكتشاف ازدهار الفلسفة الرشدية فى شرق أوروبا فى القرن الرابع والخامس الميلاديين.

إن موقف ابن رشد كما ترى الدكتورة الخضيرى هو موقف الفيلسوف المسلم الذى عانى من أزمة حضارية ورأى أن من واجبه أن يشارك فى حلها وأن يلعب دورا فى ذلك. فلقد استأثر علماء الكلام والفقهاء بالحياة السياسية والفكرية وانفردوا بحق تفسير العقيدة باعتبارهم حماتها وورثة الأنبياء واستأثروا بحق تحديد مفاهيم المجتمع وقيمه[٣٩]. ولهذا حاربوا الفلسفة التى كانت المصدر الثانى للفكر والقيم فى المجتمع الإسلامى آنذاك مما أدى إلى تدهور شامل. تأسيسا على هذا - كما ترى الدكتورة الخضيرى - كان لابد للدولة الموحدية أن تؤكد هويتها وسلطتها بالاستعانة بسلطة العقل فى مواجهة سلطة الفقهاء. وكان السبيل إلى ذلك هو الفصل الصارم بين الفلسفة «العلم» وبين الفكر الدينى الذى كان عليه أن يقتصر على العناية بالعقيدة فى بساطتها الأولى[٤٠]. ولم يكن حماس ابن رشد لفلسفة أرسطو حماسا لنظرياتها وحقائقها - كما تقول الدكتورة الخضيرى وإنما كان حماسا لمناهجها وقوامها العقل. وهكذا أصبحت الفلسفة العقلية الدعامة التى تقوم عليها دولة الموحدين. ولم يكن هذا الموقف موقفا فرديا يتبناه ابن رشد وحده بل كان موقف مؤسسة الحكم متمثلة فى الخليفة يعقوب بن يوسف والفيلسوف ابن طفيل اللذين اقترحا على ابن رشد تلخيص وشرح كتب أرسطو لتفسير الفكر العقلانى للناس. وهكذا كان المشروع الفلسفى الرشدى ضرورة مجتمعية سياسية وإن كانت مسئولية صياغة هذا المشروع هى مسئولية فردية قام بها ابن رشد. ولهذا فعندما أخذت تتغير الظروف السياسية سرعان ماتخلت المؤسسة الحاكمة عن المشروع، فكان حرق كتب ابن رشد ونفيه.

المهم أن الإضافة الحقيقية التى أضافها ابن رشد للفكر الفلسفى كما تقول الدكتورة الخضيرى هى تفرقته الدقيقة بين الفكر الدينى والعقيدة، أى تفرقته الدقيقة بين ماوضعه

العقل الإنسانى لتأويل العقيدة وبين العقيدة نفسها[٤١] وترى الدكتورة الخضيرى أن الموقف الفلسفى الرشدى عندما انتقل إلى الفكر السياسى المسيحى، قام الآخذون به بتكييفه مع ظروف حضارتهم وعصرهم. على أن الجوهرى فيه كان هو محاولة الحد من سلطان رجال الدين، أى الحد من السلطة الدينية والفصل بنها وبين السلطة السياسية، لأن أى دمج للسلطتين ستكون نتيجته الحتمية طغيان السلطة الدينية على السلطة السياسية[٤٢]. وتنتهى دراسة الدكتورة الخضيرى بإشارة سريعة إلى أن لابن رشد فلسفة فى التاريخ يمكن استخلاصها من نظريته من وحدة النفس العاقلة فى كل الجنس البشرى، وهو ما يترتب عليه اعتقاده بأن الجنس البشرى يساهم أفراده على مر التاريخ فى بناء الحقيقة الواحدة الكلية[٤٣]. وتكتفى الدكتورة الخضيرى بهذه الإشارة السريعة البالغة الأهمية فضلا عن إشارتها السريعة كذلك إلى ضرورة العناية بالناحية الفقهية فى فكر ابن رشد التى لم تتحقق حتى اليوم، والتى ستقدم ـ كما نقول ـ تأويلات جديدة تماما لنسق ابن رشد الفلسفى[٤٤].

ولعل هذه الإشارات الأخيرة تكشف بذاتها عن أن دعوة ابن رشد للفصل بين الشريعة والفلسفة ليست هى وحدها جوهر المشروع العقلانى لابن رشد، وإنما قد تكون من أبرز جوانب هذا المشروع. ولكن لاشك أن النسق الفلسفى العام لابن رشد مايزال يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتجديد. على أن الدكتورة الخضيرى بدراستها هذه قد أضاءت عدة أمور فى محاولتنا التعرف على معالم العقلانية الرشدية. الأمر الأول ـ كما ترى الدكتورة الخضيرى ـ هو أن جوهر الفلسفة عنده هو المنهج لا المذهب. أما الأمر الثانى فهو موقفه السياسى العملى الذى أفضى به إلى القول بالفصل بين الدين والفلسفة أو بين الدين والعقل. أما الأمر الثالث فهو أنه ليس صاحب رؤية فلسفية نهائية مغلقة، وإنما صاحب رؤية ذات بعد تاريخى إنسانى شامل يشارك فى صياغته أفراد الجنس البشرى على مر العصور. وهذه الأمور الثلاثة تغنى بغير شك مفهوم العقلانية عند ابن رشد وإن تكن ماتزال فى حاجة إلى مزيد من التحديد.

والدراسة التالية هى دراسة الدكتور عاطف العراقى عن «ابن رشد فى فكرنا العربى المعاصر»[٤٥] وقد قدم الدكتور العراقى فى هذه الدراسة عرضا تفصيليا لفلسفة ابن رشد العقلانية ذات النزعة النقدية على حد قوله، داعيا إلى الاستفادة من تراثه فى فكرنا العربى المعاصر. وكنت فى الحقيقة أتمنى لو جاءت هذه الدراسة فى مدخل الكتاب، فهى دراسة افتتاحية دفاعا عن عقلانية ابن رشد وتأكيدا لها. لعل الدكتور العراقى أراد أن يفسح الكتابة للدارسين مكتفيا بكتابيه القيّميْن «النزعة العقلية عند ابن رشد» و «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد». ففى نهاية كتابه «النزعة العقلية عند ابن رشد»

يحدد عقلانية ابن رشد فى النقاط التالية (٤٦).

١ - إن نظريته فى المعرفة ترتفع من المحسوسات إلى المعقولات

٢ - إن مذهبه فى العقل والوجود يقوم على الارتباط بين السبب والمسبب ورد كل شىء فى العالم إلى أسباب تدرك بالعقل.

٣ - آراؤه عن العقل والإنسان تقوم على أساس التسليم بنواميس الكون والاعتراف بالخصائص الضرورية لكل شىء وتأثير الإنسان فى حوادث العالم، ونزعته فى مجال العقل والله تستند إلى البرهان.

٤ - أدلته على وجود الله ترد كل موجود إلى أسبابه المحددة وتربط بين أجزاء الكون برباط ضرورى محكم وتستند إلى تقرير مبادئ الحكمة والغائية.

٥ - كما تتجلى نزعته العقلية فى تفضيله الأدلة البرهانية على الأدلة الخطابية والجدلية وقوله بقوانين التأويل، كما تجلت نزعته العقلية فى دراسته لخلود الروح وفلسفة الموت وبعث الرسل.

وهى عناصر أساسية فى عقلانية ابن رشد سواء من حيث المنهج أو المذهب، وإن كانت تحتاج إلى أن تنتظم فى نسق موحد وأن تتحدد فيها ركائزها الأساسية.

ننتقل بعد ذلك إلى دراسة الأستاذ سعيد زايد عن «ابن رشد وكتابه تهافت الفلاسفة»(٤٧).

يبدأ الأستاذ سعيد دراسته بإحصاء دقيق لتراث ابن رشد من جوامع وتلاخيص وشروح ومختصرات فى الفقه والكلام والمنطق والفلسفة. ثم يعرض لكتاب «تهافت التهافت» ملخصا أبرز قضاياه الأساسية كقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، وقضية الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية، ثم يعرض للأقوال الثلاثة التى كفر بها الغزالى القائلين بها. ونتبين من تلخيص الأستاذ سعيد أنه من القائلين بأن فلسفة ابن رشد تقوم على التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الدين والعقل، وأن الوحى - كما جاء فى نص من نصوص ابن رشد - يتمم ما عجز عنه العقل. يقول ابن رشد «إن العلم المتلقى من قبل الوحى إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحى» ويستخلص الأستاذ سعيد من هذا أن الإيمان والمعرفة العقلية شىء واحد عند ابن رشد(٤٨). على أنه ينتهى من دراسته مؤكداً أن المنهج الذى اتبعه ابن رشد فى فلسفته كلها هو: «المنهج العقلى الدقيق، فقد كان يرى أن للفيلسوف دين العقل والبرهان الذى يستطيع به أن يشترك فى حياة العقل الفعال وأزليته». مشيرا بهذا النص إلى كتاب ليون جوتيه عن ابن رشد(٤٩)، مع أن جوتيه - كما هو معروف - فى دراسته لكتاب «فصل المقال» لابن رشد انتهى إلى

القول بأن ابن رشد جعل الدين تابعا للفلسفة. وهذا مالايستقيم مع مفهوم الأستاذ سعيد حول وحدة الإيمان والمعرفة عند ابن رشد. وقد يحتاج الأمر إلى مزيد من الوضوح. على أن الدراسة بشكل عام دراسة جادة وتستوعب العناصر الأساسية لفلسفة ابن رشد، وهى تؤكد فى النهاية على عقلانية ابن رشد ـ كما ذكرنا ـ ولكنها لاتحدد معنى دين العقل والبرهان، أو حدود العقلانية ودلالتها عند ابن رشد.

ومع الدكتور على عبد الفتاح المغربى ننتقل إلى دراسة علمية مقارنة عن «مفهوم التأويل بين الأشعرية وابن رشد»[٥٠] . والدراسة تكشف عن مدى الدقة العقلية والعلمية التى توخّاها ابن رشد فى التأويل إدراكا منه لخطورته ولأهميته معا.

ولهذا كان أحرص من الأشاعرة فى استخدام التأويل كما يقول الدكتور على عبدالفتاح. فقد حدد له قواعده ومبادئه وميّز بين الحالات التى يجوز فيها التأويل والحالات التى لايجوز فيها، بل ميز كذلك بين من يجوز معهم ولهم التأويل ومن لايجوز لهم. بل لعله توقف عن التأويل فى أمور حتى لايلغى دافعا من الدوافع التى تنشط الناس على العمل وحسن السلوك. هذا على حين أن الأشاعرة أطلقوا التأويل وأشاعوه من الناحية العملية بين الناس جميعا. وفضلا عن هذا فقد كان ابن رشد فى تأويله متسامحا مع المختلفين معه، يسعى لكشف أوجه الاتفاق والتلاقى الممكنة، وكان موقفه التأويلى يجمع بين ثقافته الفقهية وثقافته الفلسفية. والواقع أن هذه الدراسة المقارنة القيمة للتآويل بين الأشاعرة وابن رشد تكشف بعدا من أبعاد عقلانية ابن رشد. فعقلانيته التأويلية لاتقوم فحسب على وجود باطن وظاهر فى الدين، وإنما تقوم كذلك على أساس موضوعى هو وجود تفاوت بين مدارك البشر، لابد من مراعاته . ولهذا فعقلانيته ليست عقلانية نظرية مجردة رغم تطلعها إلى البرهانية اليقينية. وإنما هى كذلك ذات عمق عملى مسئول، فيه إدراك ومراعاة لما بين الناس من اختلاف فى مدارك العقول، واحترام هذا الاختلاف، والحرص على ألا يتعارض التأويل مع ما تقتضيه ضرورات العمل واستقرار المجتمع، والبعد عن التشويه العقلى، فضلاً عن التسامح بين الأفكار المتعارضة، والحرص على اكتشاف ماهو مشترك بين هذه الأفكار. وهكذا، فإن هذه الدراسة القيمة رغم أنها محدودة بحدود المقارنة بين التأويل الأشعرى والتأويل الرشدى فإنها تضيف بعداً عمليا ومجتمعيا وأخلاقيا وذرائعيا إلى أبعاد العقلانية الرشدية فضلا عن البعد التاريخى والسياسى الذى أبرزته لنا من قبل دراسة الدكتورة الخضيرى.

ومع الدكتورة زينب عفيفى شاكر ننتقل إلى جانب عملى آخر فى فلسفة ابن رشد هو مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد[٥١] ولعل معالجة ابن رشد لمشكلة الحرية أن تكون من أبرز وألمع الإضافات العقلية فى الفكر العربى الإسلامى. وقد استطاعت الدكتورة زينب شاكر فى

دراستها لمشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد أن تبرز الأسس الموضوعية التى أقام عليها ابن رشد مفهوم الحرية، وبالتالى أعطى لقضية القضاء والقدر بعدا جديدا. فلقد ربط ابن رشد بين الإيمان بالقضاء والقدر ونظريته فى السببيه التى هى بدورها مناط العقل عند ابن رشد(فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل) . كما ذكر فى كتابه «تهافت التهافت»[٥٢] لقد رفض ابن رشد آراء الجبرية الذين يقولون بأن أفعال الناس ليست من صنعهم وإنما من خلق الله، مستندين فى هذا إلى قدرة الله المطلقة، كما رفض أراء المعتزلة القائلين بالاختيار مستندين فى ذلك إلى العدالة الإلهية، إذ أن عدل الله يقتضى ألا يُكلّف إلا من كان حرا، كما رفض آراء الأشاعرة القائلين بحل وسط بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار هو قولهم بالكسب. فالله بحسب هذا القول يكسب الإنسان القدرة على أن يحقق إرادته. وإذا كان الرأيان الأول والأخير لايختلفان - من حيث الجوهر - فى تغييب إرادة الاختيار فإن الموقف المعتزلى - وإن اتسم بطابع الاستقلال الذاتى وحرية الإرادة - فإن هدفه كان مجرد الربط بين الفعل والجزاء، ولكنه لايقدم تفسيرا لا لطبيعة الفعل نفسه من ناحية ولا لحقيقة القضاء والقدر من ناحية أخرى - وهنا يقدم ابن رشد تفسيره العقلى الموضوعى للحرية الإنسانية فالفعل الإنسانى عند ابن رشد ليس فعلا عشوائيا وإنما هناك قيود وحدود وضرورات تتمثل فى السببية التى تسود عالم الموجودات جميعا الطبيعية منها والإنسانية. فلكل شىء طبيعة تخصه، كما كان يقول ابن تومرت وكما يؤكد ذلك ابن رشد. ولهذا تختلف الأشياء وتتفاوت.

وهى ليست مستقلة عن بعضها البعض وإنما تقوم بينها علاقة السببية التى تتشكل منها نواميس وقوانين الوجود والكون عامة. والفعل الإنسانى مشروط بعلاقة السببية بين القوانين داخل الإنسان، والقوانين خارجه. ولهذا فالحرية محكومة بهذه القوانين التى سنها الله للكون والتى تجرى على نظام محدد. وعلى هذا - كما تقول الدكتورة زينب شاكر، فإن أفعالنا ليست اختيارية مطلقة وليست إجبارية مطلقة، وإنما تجمع بين الاختيار والجبر. ويقول ابن رشد «لما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود ونظام منضود لاتخل فى ذلك بحسب ماقدرها بارئها عليه، كانت إرادتنا وأفعالنا لاتتم إلا بموافقة الأسباب التى من الخارج. فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود (....) وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من الخارج وكل مسبب مكوّن من أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محددة مقدرة (....) . والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لاتخل هو القضاء والقدر الذى كتبه الله لعباده[٥٣] والواقع أن ابن رشد قد جعل من القضاء والقدر الضرورة الموضوعية التى تصدر الحرية الإنسانية عنها، لافى تناقض معها وإنما فى توافق ومراعاة لها. أى أنه أقام القضاء والقدر على أساس موضوعى

واقعى. ولعل ابن رشد كان سابقا فى هذا مفهوم العلاقة بين الحرية والضرورة عند كل من سبينوزا وهيجل. إلا أن هذا المفهوم العقلانى الموضوعى للحرية عند ابن رشد مرتبط بأمرين آخرين: أولهما هو إقامة الأخلاق على أساس موضوعى وثانيهما هو اتخاذ هذه الحرية الموضوعية مرتكزا ضروريا للعمل السياسى ولتحقيق العدل بين الناس. وهكذا يستطيع القول بأن الحرية كمفهوم نظرى عند ابن رشد يتأسس على الموضوعية الأنطولوجية من ناحية. ويتأسس عليه السلوك الأخلاقى والسياسى والعدل الاجتماعى من ناحية أخرى. إنه يجمع بين ثنائية الحرية والضرورة، وثنائية الطبيعى وما وراء الطبيعى وثنائية الذاتى والموضوعى. وبهذه الدراسة عن مفهوم الحرية عند ابن رشد تزداد معرفتنا بهذه الثنائيات المتضايفة التى تسهم فى تغذية مفهوم العقلانية الرشدية.

على أننا مع الدكتورة نبيلة ذكرى زكى نرتفع من هذا الجانب الإنسانى فى فلسفة ابن رشد إلى الجانب الإلهى فى فلسفته. ففى دراستها «ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الإلهية»[٥٤]. تقوم الدكتورة نبيلة ذكرى بمتابعة تفصيلية دقيقة لمدى تأثر ابن رشد ببعض فلاسفة اليونان فى مختلف جوانب فلسفته الإلهية، وإن كانت تركز على الأثر الأكبر لأرسطو فى حدود منهجه العقلانى أساسا مع تحديد الفروق بينهما التى ترجع - كما تقول - إلى حرص ابن رشد على التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فابن رشد كما تقول بحق لم يكن مجرد شارح لأرسطو وإنما أضاف أفكارا جديدة. ولقد تابعت الدكتورة ذكرى شروح ابن رشد على أرسطو مبينة منهجه العقلانى فى هذا الشرح ثم أخذت تعرض للمؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد، وفى مقدمة تلك المؤثرات مشكلة قدم العالم وماتتضمنه من مفهومى الأزلية والأبدية، وارتباطهما بالقوة والفعل والحركة المستمرة. ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤثرات اليونانية فى أدلة وجود الله واستعانة ابن رشد ببعض الأفكار الأرسطية فى قوله بهذه الأدلة مثل فكرة الحد والبرهان والقوة والفعل والسببية، ورفض المصادفة والاتفاق. ثم مشكلة الذات والصفات التى استند إليها ابن رشد كذلك على بعض جوانب من فلسفة أرسطو، ومشكلة الخير، والشر والقضاء والقدر وفكرة الجواهر والأعراض ومشكلة خلود النفس وإن كان حل هذه المشكلة يقترب من رأى افلوطين كما تقول الدكتورة ذكرى .

وتكاد فلسفة ابن رشد الإلهية بحسب هذه الدراسة أن تكون صدى للفلسفة الإلهية الأرسطية مع بعض تعديلات بما يتفق مع الدين الإسلامى وهى قضية تحتاج إلى مناقشة وقد سبق أن أشرت إليها فى قراءتى لدراسة الدكتور زيدان وإن كان هذا المجال لايسمح بها. وخاصة أن هدفنا هو تحديد دلالة العقلانية فى فلسفة ابن رشد، وتتمثل العقلانية الرشدية فى هذه الدراسة فى ثلاثة أبعاد أساسية: البعد الأول هو استخلاص المعانى الكلية من

المحسوسات. والبعد الثانى هو الذى يتخذ شكل القياس البرهانى، الذى هو إثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية. والبعد الثالث هوسيادة مبدأ العلية هذا إلى جانب المنهج الذى اتبعه فى شرح أفكار ارسطو وعرضها. وإن كانت عقلانية متداخله مع نزعته الدينية.

على أن الملاحظ أن الدكتورة ذكرى لم تبين لنا ماذكرته فى البداية من أن ابن رشد أضاف جديدا إلى أرسطو، فدراستها تكاد لاتشير من قريب أو من بعيد إلى أى إضافة.

وبانتقالنا إلى دراسة الدكتور سعيد مراد عن «ابن رشد بين حضارتين»[٥٥]. نكاد ننتقل إلى دراسة مناقضة تماما للدراسة السابقة. ودراسة الدكتور سعيد تعد بحق - على حد تعبيره - مسيرة ممتدة من دخول الإسلام الأندلس، إلى ظهور ابن رشد، بهدف تحديد معالم الموروثات الحضارية والتراكمات الثقافية العربية الإسلامية المختلفة التى شكلت عقل ابن رشد. وتبدأ هذه المسيرة بالتعرف على بنية ابن رشد الفكرية، من حيث النشأة، ثم تنتقل منها إلى الإطار العام للحضارة العربية الإسلامية فى تجلياتها السياسية والاجتماعية والثقافية، مع الحرص على عرض الدور الذى قام به ملوك الطوائف فى كل مدينة من مدن الأندلس على حدة، لتنتهى إلى دولة الموحدين لنتعرف على فلسفتها السائدة وعلاقة ابن رشد بها.

ثم تتعرف تعرفا تفصيليا كذلك على مظاهر الحضارة العربية الإسلامية عامة فى الأندلس فيما كانت تمتلىء به من مكتبات وأنشطة علمية وثقافية وفلسفية ودراسات دينية وفنون معمارية وأداب مختلفة. ثم تأخذ فى تحديد عناصر الحضارة العربية الإسلامية فى فكر ابن رشد فى العلوم الدينية. وفى الفلسفة مع الإشارة السريعة أخيرا إلى اتصال الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة الغربية اليونانية، فتعرض لحركة الترجمة وتحولها من الطابع الفردى إلى الطابع الجماعى، ومن المبادرة الذاتية إلى التوجه الرسمى بتشجيع الخلفاء والأمراء للمترجمين. ثم نتعرف على قصة تكليف خليفة الموحدين باقتراح من ابن طفيل. لابن رشد بتلخيص كتب أرسطو على أن ابن رشد لم يقف عند حدود آراء أرسطو وإنما عرض آراء جديدة وطريفه - كما يقول الدكتور سعيد من خلال الشروح والتلاخيص، ويختتم الدكتور سعيد دراسته المستفيضة بالتأكيد على حقيقتين. الأولى هى أن الثقافة العربية الإسلامية هى القاعدة الأصلية فى تكوين العقل العربى الإسلامى لابن رشد. ولهذا يفسرالدكتور سعيد تكريسه لـ «قدر أكبر ومساحة أوسع» فى دراسته للثقافة العربية الإسلامية «إذ أن الغالب على الدراسات وضع ابن رشد فى إطار غربى أكثر من الإطار العربى الإسلامى وهذا خلف وقلب للمعايير» على حد تعبيره[٥٦].

أما الحقيقة الثانية فإن ابن رشد عرف الفكر الغربى اليونانى وعاشه دارسا وناقدا وشارحا معلقا. إلا أن المنتج الذى أنتجته هذه الدراسات كان ذا طابع فريد ومميز. وقد تولد ذلك بفعل الاعتصار العقلى والمخاض الفكرى الذى عاشه فيلسوف قرطبة من أجل الحقيقة ذاتها ووصولاً إلى الحق الذى جاهر بحبه له ذاته من غير نظر إلى قائله أو الاهتمام بعقيدة من يقول الحقيقة.

والملاحظ أن هذه الدراسة المستفيضة قد حرصت - كما يقول الدكتور سعيد نفسه - على إبراز الجذور العربية الإسلامية لفكر ابن رشد ولم تهتم إلا اهتماما هامشيا بالأثر اليونانى الأرسطى فى فكر ابن رشد على خلاف الدراسة السابقة كما ذكرنا من قبل. فنصيب الحديث عما يسميه الدكتور سعيد بالحضارة الغربية اليونانية لايزيد على أربع صفحات وسبعة أسطر فى دراسة تبلغ ٥٤ صفحة. ولم يكن الأمر اعتباطا وإنما هو رد فعل على الدراسات التى تضع ابن رشد فى إطار غربى أكبر من الإطار العربى الإسلامى كما يقول الدكتور سعيد. ولاشك أن ابن رشد هو ابن الحضارة العربية الإسلامية وامتداد لتراثها. ولقد استطاع الدكتور سعيد أن يبرز هذا فى دراسته التفصيلية. ولكنه فى الجانب المتعلق بأثر الفلسفة اليونانية اكتفى بالأحكام العامة دون التحديد الموضوعى مما يكاد ينفى الأثر العميق للفلسفة اليونانية فى الفلسفة العربية الإسلامية عامة وفى فلسفة ابن رشد بوجه خاص.

وهكذا، إذا كانت الدكتورة ذكرى قد غالت فى أثر أرسطو فى إلهيات ابن رشد وإن استندت فى أغلب الأحيان على مقارنة النصوص والأفكار، فإن الدكتور سعيد قد غالى فى التهوين من الأثر الأرسطى، ولكن دون أن يستند فى ذلك إلى دراسة مقارنة مكتفيا بالأحكام العامة. وأكاد أقول إن دراسة الدكتور سعيد مراد قد غلب عليها منهجيا طابع الأيديولوجية القومية ذات البعد الدينى. لعل استخدامه لكلمة «الغربية» وصفا للفلسفة اليونانية مما يدعم هذا الرأى. فهو استخدام حديث يعبر عن موقف ثقافى من الحضارة الغربية الراهنة. ومع تقديرى للجهد الكبير المستفيض الذى قام به الدكتور سعيد، فإننا لم نستطع أن نتبين رؤيته المحددة لعقلانية ابن رشد بقدر ماتعرفنا على الجذور العربية الإسلامية لفلسفته عامة..

ومع الدكتورة ميرفت عزت بالى ننتقل إلى موضوع محدد هو «موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر»(٥٧). وبالرغم من أنه موضوع محدد فإن الدكتورة ميرفت عزت حرصت ان تتبين معالمه فى الجوانب المختلفة من فلسفة ابن رشد، الإلهية منها، الطبيعية وما وراء الطبيعية. والحقيقة أنه موضوع إشكالى. ففى آيات القرآن الكريم ما يقول ظاهرها بأن الله هو الخالق لأفعال الناس خيرها وشرها وهوما يقول به الأشاعرة وفى آيات أخرى ما

يؤكد وصف الله بالعدل والقسط ونفى الظلم عنه. وهو مايقول به المعتزلة. ولايجد ابن رشد مخرجا من هذا التناقض الظاهرى إلابضرورة تأويل الآيات. فالله بحسب تأويل ابن رشد هو الخالق حقا للخير، والشر بما أودع فى الناس من استعداد لفعل الخير والشر. على أن الله هو خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر لذات الخير أى من أجل أن يقترن به من الخير. وعلى هذا فإن خلق الله للشر إنما هو عدل منه. مثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار، ولكن وجودها يسبب فسادا فى بعض الموجودات، «ولكن إذا قيس بين مايعرض عنها من الفساد الذى هو شر وبين مايعرض عنها من الوجود الذى هو خير، لكان وجودها أفضل من عدمها فكان خيرا. على أن الدكتورة ميرفت عزت ترى مسألة الخير والشر مرتبطة بمسالة علم الله عند ابن رشد. فعلم الله عنده يختلف عن علم البشر. والله يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد. وعلمه لايستمد من الموجودات لأنه الفاعل لها، وهومدبر هذا الكون. ولهذا فكل ما فى الوجود هو خير محض عن إرادته وقصده[٥٨]. أما الشرور فوجودها ضرورة لوجود الهيولى أى المادة فى الكون. فالشر والخير موجودان ولايمكن أن يكون وجود بدونهما. وهكذا ترتبط مسألة الخير والشر بمبدأ العناية الإلهية أى بالبنية الغائية للوجود. كما ترتبط كذلك بمشكلة السببية. وفى هذه الدراسة نتبين ارتباط القيم الأخلاقية كالخير والشر بالأسس الموضوعية لرؤية ابن رشد الفلسفية الشاملة. فالخير والشر موجودان، وكلاهما ضرورى للآخر ضرورة موضوعية. وهما فى وجودهما مرتبطان بالبنية السببية للكون من ناحية وبالبعد الميتافيزيقى للعالم القائم على غائية الكون والعناية الإلهية التى تشمله من ناحية أخرى. بهذه الرؤية الشاملة التى قدمتها الدكتورة ميرفت عزت لمشكلة الخير.والشر، نتبين البعد العقلانى فى معالجة ابن رشد للقيم الأخلاقية والسلوكية كما سبق أن تبينا هذا البعد العقلانى فى معالجته لقيمة سلوكية أخرى هى الحرية فى مقالة. الدكتورة زينب شاكر.

ومع الدكتورة منى أحمد أبوزيد فى دراستها عن «ابن رشد طبيبا»[٥٩] ننتقل من الفلسفة الأخلاقية والسلوكية إلى الفلسفة الطبيعية. على أن هذه الدراسة لاتقتصر على الطب عند ابن رشد، وإنما تشير فى البداية إلى علم الفلك عنده، والملاحظة المهمة التى تبرزها الدكتورة منى أبو زيد هى أن ابن رشد يقارب بين علم الفلك والفلسفة ويقارن بينهما، فيضع علم الفلك ضمن العلوم الفلسفية ويطبق بالتالى نظرياته عليه. وتشير إلى أن ابن رشد يرى أن هذا العلم يشارك فيه المنجم أى الفلكى - مع الفيلسوف الدارس للطبيعة. فالطبيعى والمنجم يشاركان فى النظر فى هذه المسائل. ولكن المنجم فى الأغلب يشرح الكيفية، على حين أن الطبيعى يشتغل بتعليل ذلك. فلا يبعد أن المنجم فى الأغلب يأتى بعلة غير العلة الطبيعية ولهذا

تختلف كيفية التعليل التى يبحث عنها الطبيعى عن كيفية التعليل التى يبحث عنها المنجم.

ومن هنا نتبين أن التعليل هو أساس النظرية الفلسفية للطبيعة الفلكية. وهذا مايعطى لها الطابع العلمى. وسوف نجد الأمر نفسه فى هذه الدراسة عن الطب عند ابن رشد. فالطب عنده هو جزء من الفلسفة وهو يبحث فيه عن زاوية أموره الكلية لاالجزئية التى اهتم بها معاصره ابن زهر، ولهذا يقول ابن رشد فى نهاية كتابه «الكليات»[٦٠] بعد إشارته إلى ابن زهر «ولاحاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج. وبالجملة، من تحصل له ماكتبناه من الأقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداراة أصحاب الكنانيش فى تفسير العلاج والتركيب»[٦١]. وبهذا القول يكاد ابن رشد يجعل الأقاويل الكلية هى العلم النظرى للطب، ويقصر الكنانيش على العمليات العلاجية. ولهذا نجد فى كتاب الكليات تعاريف لمختلف عناصر علم الطب، كما نراه يحتم معرفة المنطق وشروطه فى طرق القياس والاستنتاج لكى يتمكن الطبيب من ممارسة مهنته. ولكنه فى الوقت نفسه يحتم ضرورة الجمع بين القياس والتجربة، ويرى ضرورة تطبيق هذا بوجه خاص فى محاولة تحضير الأدوية وطرق استخدامها ويضع شروطا عملية محددة لاختبار الدواء ولتعاطيه. وهو يؤسس ذلك على رؤيته للاختلاف والتفاوت بين الأفراد فى استجابتهم للدواء فضلا عن اختلاف الظروف البيئية أو اختلاف الأجناس. وابن رشد لايقف فى هذا المجال موقف التلخيص أو العرض بالنسبة لمن سبقوه، بل يقوم بالمقارنة بين مختلف آراء الأطباء وينقدها أحيانا، وتلاحظ الدكتوره منى أبو زيد بحق الطابع الفكرى الخالص فى دراسات ابن رشد الطبية، فضلا عن سعيه إلى ترسيخ أخلاقيات إنسانية فى علم الطب مما يجب أن يتحلى به، إلى جانب اعترافه بفضل القدماء وتمسكه بالحقيقة العلمية دون النظر إلى طبيعة قائلها، والدعوة إلى واجب كل عالم ألا يتوقف عن التعلم. وخلاصة هذه الدراسة القيمة هى ماتكشفه من موضوعية علمية عند ابن رشد، لاتقف عند حدود القياس المنطقى البرهانى وإنما تمتد أساسا إلى ضرورة الاستئناس بالتجربة العلمية. وهكذا تضيف هذه الدراسة إلى مفهوم العقلانية عند ابن رشد هذين البعدين، البعد العلمى التجريبى الذى لاينغلق فى ثوابت نظرية نهائية، والبعد الأخلاقى الإنسانى. ونأتى إلى آخر دراسات هذا الكتاب وهى دراسة للدكتور أبو الوفا التفتازانى باللغة الإنجليزية عن ابن رشد المتصوف. يبرز الدكتور التفتازانى فى هذه الدراسة المدرستين الفلسفيتين اللتين كانتا سائدتين فى الأندلس فى القرن الثانى عشر وهما المدرسة الفلسفية المشائية والمدرسة الإشراقية، ويشير إلى الاتجاه الصوفى الذى كان قويا طوال القرنين السابقين وذلك نتيجة لانتشار رسائل إخوان الصفا ذات الاتجاه الأفلاطونى الجديد. ويشير د. التفتازانى إلى رفض ابن رشد للمنهج الحدسى الصوفى

والإشراقى فى المعرفة. على أن ابن رشد وإن كان ينكر على الصوفية قدرتهم على الحصول على معرفة طبيعة الحقيقة عن طريق تجربتهم الخاصة الحميمة، التى لاتتاح لغيرهم، فإنه كما يقول الدكتور التفتازانى كان موافقا على الهدف الأخلاقى للتصوف. أى أنه كان ينكرهم أبستمولجيا ويقبلهم أخلاقيا. وتنتهى الدراسة إلى أن النزاع بين الصوفية والفلاسفة يرجع فى التحليل الأخير إلى التمييز بين الذوق واستخدام الحجج المنطقية. والدراسة بشكل عام تأكيد على الطابع العقلانى لفلسفة ابن رشد.

هذه هى خلاصة عامة لمختلف دراسات هذا الكتاب عن ابن رشد. ونستطيع أن نستخلص منها بعض الدلالات الأساسية للعقلانية الرشدية.

٣ـ دلالة العقلانية الرشدية فى دراسات هذا الكتاب

لقد تبين لنا من قراءة فلسفة ابن رشد خلال قراءتنا لدراسات هذا الكتاب، أن هناك اختلافا وتباينا بين هذه الدراسات فى رؤيتها لفلسفة ابن رشد. على أننا لو اقتصرنا على دلالة العقلانية الرشدية فى هذه الدراسات لوجدنا أن أغلب هذه الدراسات تؤكد على الطابع العقلانى لفلسفة ابن رشد إلا أنها تكاد تقصر دلالة هذه العقلانية على منهج القياس البرهانى للحصول على معرفة يقينية.

وهى تراها كذلك كأداة معرفية لاستخلاص الكليات من المحسوسات، أو كمنهج لتأويل الشريعة بما يجعلها متوافقة مع العقل وإن كان هذا التأويل مقصورا على الفلاسفة أو الراسخين فى العلم.

على أن بعض الدراسات تبين الأساس الأنطولوجى للعقلانية الرشدية، وذلك بتأسيسها على مبدأ السببية والعلاقات الضرورية بين الأشياء، هذا فضلا عن دراسات أخرى تكشف عن الطبيعة العملية للعقلانية الرشدية وذلك فى ارتباطها بتجليات وممارسات ذات بعد تاريخى أو سياسى أو سلوكى أخلاقى أو تجريبى.

وتتسم هذه الدراسات السابقة فى إدراكها للعقلانية، من حيث أنها محدودة بحدود التجربة الإنسانية، ومشروطة بها دون أى ارتباط بقوة أخرى خارج هذه التجربة.

على أنه من ناحية أخرى، هناك من الدراسات ما تتشكك فى العقلانية الرشدية، بل تتشكك فى مفهوم العقلانية عامة تأسيسا على تشككها فى مبدأ السببية. ولهذا فهى ترفض الفلسفة الرشدية جملة، وتجد بديلا عنها فى الفلسفة الأشعرية. لكن هناك عددا من الدراسات

تسعى للتوفيق بين النقل والعقل، بين الإيمان الدينى والعقلانية باعتبارهما وجهين لعملة واحدة. ولكن هناك أكثر من دراسة كذلك تكاد توحد بين الدين والعقل، أو على الأقل تجعل الدين مرتكزا وأساسا للعقلانية عند ابن رشد، وهناك اتجاه يكاد يعطى للعقلانية الرشدية جذرا قوميا متميزاً ذا توجه دينى. هذه هى خلاصة عامة للقراءات المختلفة لفلسفه ابن رشد وموقفها من عقلانيته. وهى اجتهادات تعبر عن وجود تيارات منهجية وفكرية متنوعة فى الدراسات الفلسفية فى جامعاتنا. وهى ظاهرة صحية ومبشرة بغير شك لأنها تعبر عن الاستقلال والتنوع الفكرى.

على أنه لكى تتم الفائدة من هذه الظاهرة الصحية لابد من أن يجرى حوار بين بعضها البعض بدلا من الاكتفاء بالتحاور فى كتاب عن ابن رشد، أو بالتباعد فى كتابات مستقلة. إن القيام بمثل هذا الحوار، ليس حول فلسفة ابن رشد فحسب، بل حول مختلف القضايا الفكرية والفلسفية والعلمية والاجتماعية والثقافية سوف تتحقق به تنمية للحركة الفلسفية والفكر النظرى عامة فى جامعاتنا وعلى المستوى الثقافى العام فى بلادنا.

واستلهاما مدى لما فى هذا الكتاب عن ابن رشد من قراءات مختلفة متنوعة لفلسفته، وربما كمبادرة لفتح باب الحوار، أحاول بدورى أن اجتهد فى الصفحات التالية لتحديد معالم العقلانية ومرتكزاتها فى فلسفة ابن رشد.

٤- محاولة لتحديد معالم العقلانية الرشدية

فى البداية، أحرص على تأكيد أمرين : الأمر الأول هو أن تحديد دلالة العقلانية عند ابن رشد أو عند أى مفكر أو فيلسوف، لاتكون بالوقوف عند بعض تعريفاته فحسب، وإنما بالدراسة لمجمل فلسفته، وبتحديد منهجه فى معالجة القضايا والمشاكل المختلفة واكتشاف المرتكزات الأساسية لبنيته الفكرية.

ولست أزعم أننى سأقوم بهذه الدراسة الشاملة لفلسفة ابن رشد، ولمنهجيته، وإنما سأكتفى، كمحاولة تمهيدية بتحديد بعض المرتكزات الأساسية التى تسهم فى تشكيل الدلالة العامة للعقلانية الرشدية.

أما الأمر الثانى فهو أن الطابع العام للفلسفة فى العصور الوسطى، سواء كانت فى البلاد العربية الإسلامية أو فى أوروبا، هو الطابع الدينى. فالأيديولوجية الدينية كانت هى الأيديولوجية المسيطرة السائدة آنذاك. ولهذا فإن البحث فى العقلانية عند فلاسفة ذلك

العصر، لايعنى نفى الإطار الدينى العام لفلسفتهم، كما أن هذا الإطار الدينى العام لاينفى القول بالعقلانية. وإنما تبقى القضية محصورة فى تحديد طبيعة العلاقة بين الإيمان والعقل أو بين الدين والفلسفة عند هذا الفيلسوف أو ذاك، أى مدى مايكون الدين موضوعا من موضوعات الفكر الفلسفى، أو يكون الفكر الفلسفى موضوعا من موضوعات الدين.

فى ضوء هذا سأحاول تحديد دلالة العقلانية عند ابن رشد وبعض مرتكزاتها فى إطار البنية العامة لفلسفته، أو ما يمكن أن نطلق عليه رؤيته الشاملة للعالم، وفى الإطار الدينى العام السائد فى عصره ومجتمعه.

وقد يكون من المفيد فى البداية أن نحدد ما هو المقصود بالعقلانية، لا بالمعنى العام الذى حددناه فى مستهل هذه الدراسة، وإنما كموضوع للدراسة. ولقد واجه المفكر المغربى الدكتور محمد عابد الجابرى هذا التساؤل فى مستهل كتابه «نقد العقل العربى» فى جزئه الأول عن «تكوين العقل العربى» ولقد اختار الدكتور الجابرى الاستئناس بالتمييز المشهور الذى أقامه لالاند بين العقل المكوِّن أو الفاعلLa Raison Constituante ، والعقل المكوَّن أو السائد La Raison Constitueé. الأول هو كما يقول لالاند نقلا عن الدكتور الجابرى «الملكة التى يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء، مبادىء كلية ضرورية وهى واحدة عند جميع الناس». أما الثانى فهو «مجموع المبادىء والقواعد التى نعتمدها فى استدلالتنا، وهى تختلف كما يقول من عصر إلى عصر. ولهذا فهى على حد قول لالاند نقلا عن الدكتور الجابرى أيضًا «منظومة القواعد المقررة والمقبولة فى فترة تاريخية معينة، والتى تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»(٦٢). ولقد اختار الدكتور الجابرى المعنى الثانى لتحديد تكوين العقل العربى. على أننا فى حالتنا هذه، لانسعى لتحديد تكوين العقل العربى عامة، وإنما تكوين عقل عربى واحد هو عقل ابن رشد فى تجليه الفلسفى. وإن كنت أشك أن عقل ابن رشد كان يرتبط بمرحلة تاريخية معينة، فضلا عن أنه كان يعبر عن نزعة أو اتجاه آنذاك مهما كان محدوداً أومضطهدا، إلا أنه فى النهاية- أو فى دراستنا هذه - إنما يعبر عن فلسفة فرد هو ابن رشد. على أننا فى حالة ابن رشد قد لانكتفى بدراسته بالمفهومين اللذين حددهما لالاند للعقل، أى بالمفهوم الأول أى العقل من حيث إنه ملكة للمعرفة، لا بالمعنى المطلق وإنما فى حدود مفهوم ابن رشد له، وبالمفهوم الثانى المعرفى أيضًا من حيث إنه منظومة من المبادىء والقواعد والمرتكزات والآليات التى تشكل الرؤية العقلانية الرشدية، وإنما سنحتاج فى دراسة العقلانية الرشدية إلى دراسة عقلين آخرين لانجدهما فى تعريف لالاند للعقل وإن كنا نجدهما فى مذهب العديد من الفلاسفة، وأقصد بهما العقل بالمعنى الأنطولوجى، أى العقل كمعقولات متحققة فى الوجود الطبيعى (وفى

ماوراء الطبيعى كذلك فى فلسفة ابن رشد)، والعقل بالمعنى العملى أى العقل فى تجلياته فى مجال السياسة والأخلاق والسلوك عامة. ولهذا سنحاول أن نحدد دلالة العقلانية الرشدية فى المجال المعرفى والأنطولوجى والعملى، على أننا لن نخوض فى تفاصيل عديدة وإنما سنكتفى بالإشارة إلى بعض العناصر الرئيسية. وسنبدأ بالعقل الأنطولوجى فلعله أن يكون الأساس الذى تستند إليه العقلانية الرشدية.

١ـ الأساس الأنطولوجى للعقلانية الرشدية

فى تقديرى أن القاعدة الأساسية الأولى التى يرتكز عليها عالم ابن رشد هو مبدأ السببية. والسببية عنده ليست مجرد علاقة بين سبب ومسبب بل هى النسيج العام للوجود كله. إنها التشابك الكامل بين أشياء الوجود وأحداثه جميعا. والسببية فى الوجود ليست نتيجة للعادة التى يولدها الاقتران والتساوق فى الوجود كما يقول الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» كما هو معروف بل هى ضرورة موضوعية متحققة فى العلاقات بين الموجودات وفى فعل بعضها فى بعض، وذلك بسبب اختلاف الطبائع بين الأشياء. فعلى حد تعبير ابن رشد فى رده على الغزالى «من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم تكن له طبيعة تخصه. ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولاحد. وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولاشيئا واحداً، لأن ذلك الواحد يسأل عنه: هل له فعل يخصه أو انفعال يخصه، أوليس له ذلك..؟.

فإن كان له فعل يخصه فههنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم(٦٣). فكل ما هو موجود، إما هو علة أو معلول. متى وجد المعلول وجدت العلة مع إطراد هذه العلية فى الماضى والحاضر والمستقبل كما يقول ابن رشد فى كتابه تلخيص البرهان: «وعلل الأشياء الموجودة مع الأشياء هى فى الأشياء الكائنة فى الزمان الماضى والكائنة فى المستقبل واحدة بعينها، أعنى أنها بعينها للأمور الموجودة فى الزمان الماضى والموجودة فى الزمان المستقبل، وهى التى تجعل حدوداً وسطا فى البرهان»(٦٤). وسوف نتحدث عن هذه النقطة الأخيرة الخاصة بالحد الأوسط عندما نتحدث عن العقلانية المعرفية. وتأسيسا على هذه السببية الأنطولوجية السائدة فى عالم ابن رشد ينتفى فى هذا العالم التجويز، أى القول بأن جميع الموجودات ـ كما تقول الأشاعرة ـ جائزة

فى العقل أن تكون على ما هى عليه وعلى عكس ماهى عليه، وجائز أن تحرق النار أو لاتحرق دون أن يكون ثمة عائق يعوق فعلها. على أن ابن رشد يفرق بين هذا الجواز الذى يعنى نفى الأسباب وبين مايسميه الجواز فى طبيعة الوجود، وقد سبق أن أشرنا إليه فى عرضنا لدراسة الدكتور صبحى. ومثال ذلك الجواز فى طبيعة الوجود هو قولنا إن المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل «ذلك أن الجواز الذى هو من طبيعة الوجود هو أن يحسّ أن الشىء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال فى نزول المطر، فيقضى العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة يمكن أن تتغير ولايمكن أن تنفلت»(٦٥) . وهنا نجد تفرقة رائعة عند ابن رشد بين التغيير فى إطار مبدأ السببية وبين إلغاء هذا المبدأ كلية. كما نتبين كذلك إرهاصا فكريا بمفهوم الاحتمال كما سبق أن ذكرنا ونكتفى هنا بهذه الإشارة السريعة إلى أن السببية كنسيج مطرد شامل فى عالم ابن رشد باعتبارها فى تقديرى الركيزة الأساسية لعقلانيته. وننتقل بعد ذلك إلى ركيزة أخرى قريبة من مبدأ العلية. وأكاد أتبين هذه الركيزة فى إحدى المقولات العشر، هى مقولة الإضافة. فمقولة الإضافة تكاد أن تكون المقولة الوحيدة التى تتداخل فى مختلف مقولات الوجود، مما يكاد يشكل علاقة موحدة بين مختلف أنحاء الوجود، مع اختلاف نسب هذه العلاقة. فمقولة الإضافة توجد فى مقولة الكم كالضعف والنصف والمساوى، إلى غير ذلك، كما توجد فى مقولة الكيف كالشبيه والعلم والمعلوم، كما توجد فى مقولة الأين، كالتمكن والمكان، وفى مقولة متى كالمتقدم والمتأخر، وفى مقولة الوضع كاليمين واليسار، وفى مقولة أن تفعل وأن تنفعل كالفاعل والمفعول وهى كما يقول ابن رشد ـ قد تلحق سائر المقولات وهى بالجملة ـ كما يقول كذلك ـ من المقولات الأول ومن المقولات الثوانى كالإضافة التى بين الجنس والنوع(٦٦) . ويربط ابن رشد بين مقولة الإضافة ومقولة العلة أو السبب فى قوله «النار علة، للأشياء النارية، ولكن كونها ناراً غير كونها علة. ولذلك فهى من حيث هى نار فى مقولة الجوهر، ومن حيث كونها علة فى مقولة الإضافة(٦٧) . وليس شأن علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد ـ كما يقول ـ إلا أن ينسب أنواع الموجودات بعضها لبعض من جهة ما أن بعضها أسباب لبعض، حتى ينسب جميعها إلى أسبابها القصوى، ولهذا نسعى فى هذا العلم كما يقول «أن نتأمل ذلك فى جميع المقولات وننظر كيف ينسّب بعضها إلى بعض فى الوجود(٦٨) . وهكذا فإن مقولة الإضافة تكاد تكون من الركائز الاساسية، كذلك للرؤية العقلانية للعالم الرشدى فى ارتباطها مع مبدأ العلية.

على أننا نجد فى موقف ابن رشد من العلل ما يمكن أن يكون ركيزة أخرى من ركائز عقلانيته. فلاشك أن ابن رشد يذهب مذهب أرسطو فى قوله بالعلل الأربع، الفاعلة والمادية والصورية والغائية. ولاشك كذلك فى أنه فى أكثر من موضع يؤكد على أن «السبب الغائى

هو سبب الأسباب»[٦٩]. فضلا عن استخدامه هذا السبب الغائى فى تأكيده على بعض جوانب فلسفته كمبدأ العناية مثلا فى أدلتة على وجود الله[٧٠]. وبرغم هذا فإننا نلاحظ أن السبب الفاعل أو العلة الفاعلة هى العلة الأساسية فى عالم ابن رشد. والحق، أنه بغير أولية العلة الفاعلة لانهدت بنية السببية التى تمسك بعالم ابن رشد. فالعالم الرشدى فعل، بل فعل مستمر. والله عند ابن رشد هو الفاعل الأول وهو مصدر الفعل المستمر فى العالم. وهو فى هذا على خلاف مع الإله الأرسطى فى مسألة حركة العالم. فإله أرسطو محرك لا يتحرك وهو يحرك العالم بالعشق. أى هو علة غائية. أما الله عند ابن رشد فهو العلة الفاعلية الأزلية والمستمرة فى فاعليتها. وفى تقديرى أن الأمر لايفسر بتطويع الفلسفة الإلهية الرشدية للدين الإسلامى فحسب، فالقول بالعلة الفاعلة ركيزة أساسية للعالم الرشدى عامة. وهذا تعبير عن اختلاف جوهرى فى المفاهيم الأساسية لكلا المجتمعين اليونانى والعربى الإسلامى. فالقول بالعلة الفاعلة كعلة أساسية فى الفلسفة الأرسطية يتعارض ويتصادم مع بنية المجتمع اليونانى الذى كان يسوده النظام العبودى الذى كان العمل الأساسى فيه يقوم على عاتق العبيد. فهم الذين يعملون ويتحركون بالولاء والتبعية لأسيادهم، تماما كعالم أرسطو الذى يتحرك بالعشق نحو إلهه. ولوجعل أرسطو العلة الفاعلة هى العلة الأساسية فى عالمه بدلا من العلة الغائية لانقلبت بنية المجتمع اليونانى وأصبح عبيده سادة. لقد كان كل العاملين بأيديهم فى المجتمع اليونانى مواطنين من الدرجة الثانية حتى لو كانوا من عباقرة فن النحت. أما المجتمع العربى الإسلامى، فلم يكن مجتمع عبيد بل كان مجتمعا يقوم على علاقات إنتاج مختلفة ومتقدمة عن المجتمع اليونانى العبودى، فضلا عن أن رؤيته الدينيه الإسلامية تتعارض فى جوهرها مع النظام العبودى. ولهذا كان من الطبيعى أن تكون العلة الفاعلة هى العلة المهيمنة فى عالم ابن رشد لما وراء الطبيعى والطبيعى على السواء. ولقد استند ابن رشد على مفهوم العلة الفاعلة للقول بدليل الاختراع فى إثباته لوجود الله[٧١]. وبهذه الركائز، تبدو الدلالة العامة فى عالم ابن رشد هى وحدته الطبيعية المتمثلة فيما يتسم به من نظام وترتيب وتنضيد وعلاقات ضرورية شاملة بين أشيائه وأحداثه. وهى ليست وحدة صوفية يتداخل فيها ماوراء الطبيعى بالطبيعى، كوحدة عالم ابن عربى أو كحلولية الحلاج، وإنما هى وحدة طبيعية، قوانينها من ذاتها بمقتضى مبدأ السببية، وإن تكن معلولة للسبب الأول الأزلى الذى هو مبدأ الفعل والحركة المستمرة.

هذه هى بعض الركائز الأساسية للعقلانية الأنطولوجية فى فلسفة ابن رشد. وهى كما رأينا عقلانية محايثة اى متحققة فى العلاقات بين موجودات العالم وفى بنيته العامة. وإن تكن معلومة لعلة أولى قديمة مفارقة. وهكذا يلتقى ماوراء الطبيعى بالطبيعى لقاء مختلفا عن

التداخل الصوفى أو الإشراقى. فهو لقاء يجمع بين المفارقة والمحايثة. وهذه الثنائية تشكل سمة أساسية من سمات العقلانية الرشدية، وسنجد هذه الثنائية فى جوانب أخرى من البنية الفلسفية الرشدية.

٢ـ العقلانية الابستمولوجية

فى مجال العقلانية الأبستمولوجية أو المعرفيه سنجد جانبين للعقل، جانبا يشكل بنيته الذاتية ولهذا فهو أقرب إلى أن يكون ذا طبيعة أنطولوجية، كما نجد جانبا آخر يشكل وظيفة العقل كأداة للمعرفة. وهناك تمايز وتداخل بينهما فى وقت واحد. وسنبدأ بالبنية الذاتية للعقل عند ابن رشد. على أننا لن ندخل فى تفاصيل ما أضافه ابن رشد إلى تحديد أرسطو للعقل الذى كان تحديدا غامضا ملتبسا، ولن ندخل كذلك فى مابينه وبين شراح أرسطو من اتفاقات واختلافات، ولن نخوض فى تفاصيل الأقسام أو الوظائف المختلفة للعقل، من عقل هيولانى أو مادى وعقل مستفاد أو عقل بالملكة أوعقل فعال، مكتفين بعرض دلالة عامة مكثفه للعقل عند ابن رشد فى حدود هدفنا فى هذا التعليق الأخير للدراسة، أى تحديد دلالة العقلانية الرشدية.

العقل عند ابن رشد هو قوة من قوى النفس. والنفس هى أحد الأشياء الطبيعية فى فلسفته، فهى موضوع للعلم الطبيعى، وهى صورة أو كمال للبدن . ولهذا فهى تشكل مع البدن شيئا واحدا. والعقل كما ذكرنا قوة من قوى النفس. على أنها قوة مختلفة عن بقية قوى النفس كالقوة النباتية والغازية من القوى المخالطة للبدن. أما العقل فإنه وإن كان محايثا للنفس، فإنه ليس مخالطا كهذه القوى الأخرى. لأنه لو خالط البدن فقد ماهيته وأصبح محدودا بحدود الحس الذى يخالطه، وستكون حدوده المعرفية محدودة بحدود هذا الحس. ولن يكون قادرا على معرفة المعقولات أو معرفة ذاته. ولهذا فالعقل رغم محايثته للنفس فهو مفارق لها فى الوقت نفسه. ومفارقته للنفس تجعل منه عقلا للنوع الإنسانى كله، وتمكنه من تقبل كل المعقولات فى الوجود. على أن العقل رغم أنه مفارق وشامل للنوع الإنسانى كله، فهو عقل فردى، ذلك بمحايثته لأنه لو كان عقلا للنوع الإنسانى كله لما تنوعت وتفاوتت المعارف. ولو كان عقلا فرديا فقط لما كانت هناك معرفة كلية أو علمية. ولهذا فالعقل الرشدى يجمع بين مفارقته للنفس ومحايثته لها فى وقت واحد. وهذه هى إشكاليته الخصبة وإضافة من إضافات ابن رشد الفلسفية(٧٢).

من هذه الطبيعة الفردية النوعية، المحايثه المفارقه للعقل، ننتقل إلى وظيفته كأداة للمعرفة. إن مضامين العقل الرشدى ليست معارف فطرية، وليست سابقة على التجربة شأن

المعرفة فى النظرية الأفلاطونية التى تتحقق بالتذكر. إنما هى عند ابن رشد ثمرة التجربة. وهى كليات منتزعة من الموجودات الحسية والجزئية. والعقل - كما يقول ابن رشد - ليس هو شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب رفع العقل»[٧٣]. وهنا يلتقى الجانب المعرفى للعقل بالجانب الانطولوجى للوجود «أما الترتيب الذى فى العقل فينا كما يقول ابن رشد: فإنه تابع لمايدركه من ترتيب الموجودات ونظامها[٧٤]. ويقول ابن رشد «العلم المخلوق فينا إنما هو أبدا شىء تابع لطبيعة الوجود. فإن الصادق فى الشىء إنما على الحال الذى عليه فى الوجود. فإن كان فى هذه الممكنات علم ففى الموجودات الممكنة حال هى التى يتعلق بها علمنا»[٧٥].

ويؤكد ابن رشد هذا المعنى فى كتاب «مابعد الطبيعة» بقوله: «يقال على الصادق وهو الذى فى الذهن(.....) والوجود يرجع إلى هذين المعنيين فقط أى الصادق وإلى ما هو موجود خارج الذهن[٧٦]. ويقول فى تلخيص النفس عن الإدراك العقلى: «إن الإدراك فيه هو المدرك ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول بعينه»[٧٧]. على أن العلم بالموجودات ليس تطابقا مع جزئياتها «ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى، يفعله الذهن فى الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد. فالكلى ليست طبيعته طبيعة الأشياء التى هو لها كلى (.....) والكلى «هو شىء موجود فى طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك لكان إدراكه للجزئيات من جهه ما هى كليات إدراكا كاذبا(......) ذلك أن الطبيعة المعلومة(......) جزئية بالعرض وكلية بالذات. ولذلك متى لم يدركها العقل من حيث ما هى كلية غلط فيها، وحكم عليها بأحكام كاذبة. فإذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد وصيرها كلية، أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا وإلااختلطت عليه الطبائع»[٧٨]. وهكذا يلتقى المعرفى بالوجودى، ليشكلا الأساس الموضوعى للعقلانية المعرفية والوجدان عند ابن رشد، بل أساس اليقين عنده كذلك، بل التطابق بين وحدة الحقيقة ووحدة الوجود. فالبرهان بالجملة - عند ابن رشد - هو قياس يقينى يفيد علم الشىء على ماهو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع[٧٩]. هذا فضلا عن التجاء ابن رشد إلى الجمع بين القياس والتجربة فى بعض الصناعات مثل صناعة الطب وتحضير الأدوية كما لاحظنا فى عرضنا للدراسة الخاصة بابن رشد طبيبا، وقوله فى نهاية كتاب الكليات «إن هذه الصناعة احق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية».

ننتقل بعد ذلك وأخيرا إلى الجانب العملى من العقلانية عند ابن رشد. ونبدأ بمسألة قد تبدو بعيدة كل البعد عن الجانب العملى، وهى مسألة العلاقة بين الشريعة والفلسفة. وفى

تقديرى، أن ابن رشد لم يقصد بكتابه «فصل المقال» التوفيق بين الشريعة والفلسفة أو بين الفكر الدينى والفلسفة. ولم تكن جهوده فى تحديد ما بينهما من اتصال، إلا تأكيدا على مابينهما من انفصال. فالقول بالاتصال يتضمن الانفصال والتمايز. وليس التأويل الذى خص به الفلاسفة أو الراسخين فى العلم إلا محاولة لإعلاء شأن العقل فى مواجهة طغيان الفقهاء ورجال الدين دعما لدولة الموحدين. ولهذا كان موقفا سياسيا عمليا فى المحل الأول فى إطار رؤية عقلية للشريعة. ولست فى حاجة هنا إلى إضافة شىء مكتفيا بما فصلته الدكتورة الخضيرى فى دراستها فى هذا الكتاب، فضلا عما تعنيه المناهج الثلاثة للموقف من الشريعة من أقيسة خطابية وأقيسة جدلية وأقيسة برهانية من ذلك إدراك موضوعى للتفاوت بين القدرات الادراكية للنفس ومراعاة هذا، حرصا على ضرورات التجانس الإجتماعى وضرورة توافر حوافز للعمل للعاديين من الناس وليس فى الأمر تكريس لتمايز طبقى كما يقال تفسيرا لذلك. وكذلك الشأن فيما يتعلق بمسألة الحرية ومسألة الخير والشر. فلست فى حاجة إلى تكرار ما جاء فى دراسة الدكتورة زينب شاكر فى مسألة الحرية ودراسة الدكتورة ميرفت عزت فى مسألة الخير والشر. فمعالجة ابن رشد لهاتين المسألتين تستند إلى تفسير موضوعى. فالحرية عنده - كما سبق أن رأينا - ليست حرية مطلقة وليست قيداً مطلقا وإنما هى مشروطة بضرورات إنسانية داخلية وضرورات موضوعية خارجية. إنها اختيار فى إطار الضرورات مما يقربها من مفهوم اسبينوزا وهيجل للحرية وكذلك الشأن فى مسألة الخير والشر. فهما مرتبطان عند ابن رشد بالبنية السببية للكون من ناحية وبالبعد الميتافيزيقى للعالم القائم على الغائية والعناية الإلهية التى تشمله من ناحية أخرى.

وهكذا يتبين لنا الأساس الموضوعى الذى يعالج به ابن رشد القضايا ذات الطابع الدينى والسلوكى والأخلاقى. كما تبين لنا من قبل، الأساس الموضوعى لرؤية ابن رشد الأنطولوجية والأبستمولوجية.

ولهذا يمكن القول فى النهاية أن فلسفة ابن رشد هى فلسفة عقلانية موضوعية فى إطار عصرها وثقافتها السائدة تقوم على ثنائيات متضايفه مثل ثنائية مابعد الطبيعى والطبيعى وثنائية الأبستمولوجيا وأنطولوجيا، وثنائية المحايثة والمفارقة، وثنائية الضرورة والحرية وثنائية الكليات والجزئيات، وثنائية الشريعة والفلسفة وثنائية وحدة الوجود ووحدة الحقيقة وثنائية القدم والحدوث، إلى غير ذلك وما أجدر هذه الثنائيات بدراسة مستقلة. إلا أن المجال لايسمح بذلك.

كلمة أخيرة

إن هذه المحاولة المتواضعة فى تحديد معالم العقلانية فى فلسفة ابن رشد، ليست إلا مقاربة تمهيدية، أقرب إلى التأملات العامة منها إلى الدراسة المدققة. على أنه من الواضح أن عقلانية ابن رشد ليست بعيدة عن الدلالة العامة لمفهوم العقلانية الذى عرضنا له فى مدخل هذه الدراسة. على أن فلسفة ابن رشد، ما تزال فى حاجة إلى مزيد من الدراسات المعمقة لبنيتها الشاملة ـ وفى إطار تراثها وعصرها. لقد انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا فى القرن الثالث عشر الميلادى فأسهمت بعقلانيتها فى تفجير مرحلة حضارية جديدة، على حين أنها ماتزال محاصرة مجهضة فى مجتمعاتنا العربية. وفلسفة ابن رشد ليست فلسفة ذات قيمة تاريخية بحسب ، بل ماتزال لها قيمتها الفلسفية الباقية الحية الملهمة التى نتطلع إلى استلهامها وتمثلها تمثلا عقلانيا نقديا، فى إطار مستجدات واقعنا وعصرنا، وخاصة فى هذه المرحلة من تاريخنا التى نسعى فيها إلى تحقيق تنمية شاملة وتنوير عقلانى فى بلادنا حتى نستطيع أن نواجه مستجدات وتحديات ومتطلبات عصرنا الراهن.

الهوامش

١ - الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى. إشراف وتصدير د. عاطف العراقى - المجلس الأعلى للثقافة - لجنة الفلسفة والاجتماع - القاهرة,١٩٩٣.

٢ - المرجع السابق ذكره ص. ص ٣١ - ٣٨. سبق عرض هذه الدراسة الخاصة بمفارقة ابن رشد فى المقال السابق.

٣ - المرجع السابق ص ٤١ - ٥٥.

٤ - المرجع السابق ص ٤٨.

٥ - المرجع السابق والموضع نفسه.

٦ - المرجع السابق ص ٥٩ - ٨٧.

٧ - المرجع السابق ص ٦٩ - ٧٤.

٨ - المرجع السابق ص ٧٨.

٩ - المرجع والموضع نفسه.

١٠- المرجع السابق ص٨٥.

١١- المرجع السابق ص ٨٦.

١٢- المرجع السابق ص٨٧.

١٣- المرجع السابق ص ٨٥.

١٤- ابن رشد : تهافت التهافت - القسم الأول ص ١١٣ - دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

١٥- المرجع السابق - القسم الثانى ص٦٤٩ طبعة ١٩٦٥.

١٦- ابن رشد : كتاب تلخيص البرهان: حققه الدكتور محمود قاسم ص ٨٨ - الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٢.

١٧- المرجع السابق ص ٤٤.

١٨- المرجع السابق ص ١٥٦.

١٩- المرجع السابق ص ٤٥.

٢٠- المرجع السابق ذكره ص ٥٣.

٢١- ابن رشد: تهافت التهافت: المرجع السابق ذكره. القسم الثانى ص ٧٨٥.

٢٢- كتاب «فلسفة ابن رشد» مرجع سابق ص ٩١ - ١١٦.

٢٣- المرجع السابق ص ٩٥.

٢٤- المرجع السابق ص ١٠١.

٢٥- المرجع السابق ص ١٠١ - ١٠٣.

٢٦ - المرجع السابق ص ١٠٧ - ١١٦.

٢٧- المرجع السابق ص ١١٩ - ١٤١.

٢٨- المرجع السابق ص ١٢٦.

٢٩ـ المرجع السابق ص ١٣٠ .
٣٠ـ المرجع السابق ص ١٣٢ .
٣١ـ المرجع السابق ص ١٣٩ .
٣٢ـ المرجع السابق ص ١٤٠
٣٣ـ ابن تومرت: كتاب أعز مايطلب ص ١٦٥ . الجزائر. ١٩٠٣ .
٣٤ـ المرجع السابق ص ١٦٦ ـ ١٦٩ .
٣٥ـ فلسفة ابن رشد. مرجع سابق. مقال الدكتور حامد طاهر ص ١٥٣ .
٣٦ـ ابن تومرت : المرجع السابق ذكره ص ١٩١ .
٣٧ـ المرجع السابق ١٦١ .
٣٨ـ كتاب «فلسفة ابن رشد» ص ١٤٥ ـ ١٦١ .
٣٩ـ المرجع السابق ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .
٤٠ـ المرجع السابق ص ١٥١ .
٤١ـ المرجع السابق ص ١٥٨ .
٤٢ ـ المرجع السابق ص ١٦٠ .
٤٣ ـ المرجع والموضع نفسه.
٤٤ـ المرجع نفسه ص ١٦١ .
٤٥ ـ المرجع السابق ص ١٦٥ ـ ١٧٧ .
٤٦ ـ د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص ٣٦١ ، ٣٦٢ . دار المعارف الطبعة الثالثة، ١٩٨٢ .
٤٧ـ فلسفة ابن رشد: سبق ذكره ص ١٨١ ـ ٢٠٠ .
٤٨ ـ المرجع السابق ص ١٩٢ .
٤٩ـ ليون جوييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ـ ملحق «نظرية ابن رشد والفلاسفة المسلمين فى التوفيق بين الدين والفلسفة ترجمة محمد يوسف موسى. دار الكتب الاهلية ـ ١٩٤٥ ص ١٩٠ .
٥٠ـ فلسفة ابن رشد: سبق ذكره: ص ٢٠٣ ، ٢٣٦ .
٥١ـ المرجع السابق ص ٢٤١ ـ ٢٦٠ .
٥٢ـ ابن رشد: تهافت التهافت. القسم الثانى. ٧٨٥ دار المعارف ١٩٦٥ .
٥٣ـ ابن رشد: «مناهج الأدلة» ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ نقلا عن دراسة الدكتورة زينب شاكر فى الكتاب ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .
٥٤ـ كتاب ابن رشد: السابق ذكره ص ٢٦٥ ـ ٢٩٤ .
٥٥ـ المرجع السابق ص ٣٠١ ـ ٣٥٥ .
٥٦ـ المرجع السابق: ص ٣٥٥ .
٥٧ ـ المرجع السابق: ص ٣٥٢ ـ ٣٧٢ .
٥٨ـ المرجع السابق ص ٣٦٥ ـ ٣٦٧
٥٩ـ المرجع السابق ص ٣٧٥ ـ ٣٩٣ .

٦٠- ابن رشد: كتاب الكليات. منشورات معهد الجنرال فرانكو- صورة للمخطوط. مطبعة الفنون المصورة. مراكش. المغرب. ص ٢٩.

٦١- كتاب ابن رشد السابق ذكره: ص ٤١٥ - ٤١٨

٦٢- الدكتور محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى. دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٤ طبعة أولى ص ١٥.

٦٣- ابن رشد: تهافت التهافت: القسم الثانى. ص ٧٨٢ - ٧٨٣. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف بمصر ١٩٦٥.

٦٤ - ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان: حققه المرحوم محمود قاسم. ص ١٦٠. الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٣.

٦٥- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة. المرجع السابق ذكره ص ١١١.

٦٦ - ابن رشد: كتاب مابعد الطبيعة: الطبعة الأولى. ص٨

٦٧ - المرجع السابق ص ٥٧.

٦٨- المرجع السابق ص ١٨.

٦٩ - المرجع السابق ذكره ص ٤٥.

٧٠- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. مرجع سابق ص ٦١.

٧١- المرجع السابق: ص ٦١.

٧٢- قام الباحث المغربى الدكتور محمد المصباحى بدراسة. هذه الاشكالية دراسة عميقة فى كتابة إشكالية العقل عند ابن رشد». المركز الثقافى العربى - بيروت ١٩٨٨. راجع الفصل الأول من الكتاب.

٧٣ - ابن رشد: تهافت التهافت: مرجع مذكور سابقا. ص ٧٨٥ القسم الثانى.

٧٤ - المرجع السابق ص ٣٥٤ القسم الأول

٧٥ - المرجع السابق. القسم الثانى ص ٧٩٦.

٧٦- ابن رشد مابعد الطبيعة: مرجع مذكور سابقا ص٥.

٧٧ - ابن رشد: تلخيص النفس: مكتبة النهضة الطبعة الأولى: ص ٧٧.

٧٨- تهافت التهافت: مرجع سابق. القسم الأول. ص ٢٠٠ - ٢٠١.

٧٩- كتاب تلخيص البرهان: مرجع سابق ص ٣٨.

عقلانية ابن رشد... بين الإبداع والتبعية

يبدو أن شيئا من الجدال مفيد بل ضرورى حول ابن رشد، كما قالت د. يمنى طريف الخولى فى مقالها «فلسفتنا بين المشرق والمغرب» فى مقالٍ بجريدة الأهرام.

قد أتوقف قليلاً فى البداية عند قولها على لسانى بأنى أرى أن الفيلسوف المغربى محمد عابد الجابرى ذو موقف شوڤينى، لأنه يقول بأن فلسفة ابن رشد العقلانية كانت بمثابة قطيعة معرفية فى المغرب عن مسار الفكر المشرقى الذى كان يتسم بالطابع البيانى العرفانى. والواقع أن القارئ لبعض كتابات د. الجابرى قد يستشعر هذا الإحساس الشوڤينى المغربى. ولكنى فى الحقيقة قد عبرت عن هذا الأمر بشكل مختلف فى أكثر من دراسة.

فقلت مثلاً فى كتابى «الوعى والوعى الزائف» متسائلا : «إلى أى حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم [ما أريد أن أفسره آيديولوجيا بأيديولوچية شوفينية مغربية] بين الفكر الإسلامى فى المشرق والفكر الإسلامى فى المغرب؟. حقًا هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا والفكر هناك من ناحية الملابسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة» ولكن «ألا نجد اختلافًا يقره الجابرى نفسه بين مكونات الفكر المغربى خلال مرحلة المرابطين وبين مكوناته خلال مرحلة الموحدين؟ ألا نجد بعض التيارات المغربية شبيهة بالتيارات المشرقية؟» إلى آخر نص طويل انتهيت منه إلى: «أن فى رأى الجابرى نوعاً من اللا تاريخية فى تحديد وتحليل الظواهر أو نوعًا من التعميم التجريدى فى تفسيرها». ولكن برغم ما قد يوحى به رأى الجابرى من شوفينية» ففى تقديرى أن فى رأيه اجتهاداً له أسانيده، التى تستحق الدراسة والحوار بعيداً عن الاتهام بالشوفينية وخاصة أن د. الجابرى فيلسوف جاد عميق التفكير ذو توجه قومى عروبى لا شبهة فيه، سواء اتفقنا معه أو اختلفنا. على أن هذه ليست القضية الأساسية التى تدفعنى إلى الجدال «المفيد والضرورى» مع الصديقة العزيزة والمفكرة المتميزة د. يمنى طريف الخولى. فالدكتورة الخولى تتفق مع رأى د. الجابرى فى أن ابن رشد هو جزء من خطاب عقلانى واقعىٍ نقدى تميز به الفكر العربى الإسلامى فى

المغرب والأندلس فى عهد الموحدين. وإن كانت تختلف مع قول د. الجابرى بأن فكر ابن رشد يعد قطيعة معرفية مطلقة مع الفلسفة العربية الإسلامية فى المشرق. وهذا ما أتفق فيه مع د. الخولى تماماً. فما أكثر ما نستخدم مفهوم القطيعة المعرفية فى أدبياتنا العربية على نحو يجعلها أقرب إلى مفهوم النفى العدمى اللاتاريخى. إلا أن موضع اختلافى مع د. الخولى هو أنها برغم إقرارها بعقلانية وواقعية ونقدية ابن رشد، سرعان ما تذهب إلى القول بأنه لم يتردد «فى نحر كل غث وثمين رعته فلسفة المشرق إن كان يحمل أدنى شرك بالأرسطية» التى كان «متهوسًا بها». والتى كانت تطابق عنده العقلانية، وأنه جعل من أرسطو الفيلسوف الذى لا ينطق إلا بالحق المبين وأن حكمته هى أقصى حد يصل إليه العقل البشرى، وأن هدف العاقلين هو الخلوص للأرسطية ومحاربة كل المتغيرات المتوالية. وتأسيساً على هذا، اعتبرت د. الخولى أن ابن رشد «هو أبلغ تعبير عن غياب التاريخ ومفهوم التقدم فى تراثنا وحلول القهقرى محله» . وكان - على حد قولها - «أقرب فلاسفة الإسلام لمعايير الآخر الغربى». وأصارح د. الخولى أننى ما قرأت فى عصرنا الراهن حكمًا متجنيًا جائراً على ابن رشد مثل هذا الحكم. وأكاد أرى فيه انقلاباً فكريًا يغذيه المناخ الأصولى الدينى السياسى الذى يسعى إلى السيادة فى فكرنا العربى المعاصر، فضلاً عن أنه قد يكون رد فعل لتفاقم الهيمنة الرأسمالية العالمية على الخصوصيات الثقافية القومية.

ولكن من حق ابن رشد علينا أن نبين حقيقة إبداعه الباقى فى فلسفتنا العربية الإسلامية، وفى الفكر الإنسانى عامة.

فلم يكن ابن رشد مجرد شارح أو ملخص لأرسطو كما يقال. وما أريد أن أكتفى بالقول بأنه أضاف إلى هذه الشروح والملخصات بما تتضمنه من قبول أو رفض لبعض أقوال أرسطو، وحوار مع مختلف شراح أرسطو من الفلاسفة والمفكرين اليونانيين، بل وبعض الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا والفارابى، فالأمر فى تقديرى أكبر من هذه الإضافات الجزئية على أهميتها. فابن رشد كبقية المفكرين الإسلاميين كان يؤمن بالحقيقة الواحدة. ولهذا لم يكن تبنّيه لبعض آراء لأرسطو تبعية له، بل كان تبنيًا لما كان يراه الحق العقلانى فى هذه الآراء وخاصة فى منهجها. ولهذا كان يستبعد من آراء أرسطو كل ما يعتقد أنه مخالف للحق لا من الناحية الدينية فحسب، بل من الناحية الفكرية والمنطقية والمنهجية عامة. وكان على حد قوله فى مدخل كتابه «تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة». [قصدنا فى هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة فى علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عاداتنا فى الكتب المتقدمة].

أى أنه كان يتحيز من أقوال أرسطو ما يرى فيها الحقيقة وكان يضيف إليها ويعيد تصديقها. وما أكثر إضافات ابن رشد إلى هذه الأقوال التى كان ينتزعها من أرسطو، وبخاصة إضافاته فى مفهوم العقل، ومفهوم السببية، وعلاقة الله بالوجود، والموقف العقلانى التأويلى من الشريعة، وتوظيفه للعقل توظيفاً سياسياً لخدمة الخير والعدالة، فضلاً عن مفهوم الحرية ومفهوم الخير والشر، ورؤيته الكلية والتجريبية والأخلاقية للطب، إلى غير ذلك مما لا يتيح لنا هذا المجال التفصيل فيه. ولم تكن رؤيته للحقيقة مقصورة على الأرسطية ومحاربة لكل المتغيرات المتوالية كما تقول د. الخولى، بل كان يرى أن الحقيقة ملك للأجيال القادمة فى كل العصور، للإضافة المتصلة إليها، مما يعطى للحقيقة عنده عمقاً تاريخياً متجدداً حقاً، لقد كان ابن رشد تلميذاً نابغاً لأرسطو ومخلصاً له، ولكنه كان فى المحل الأول ابناً مبدعاً من أبناء التراث العربى الإسلامى.

ولم تكن فلسفته العقلانية نسقاً مغلقاً على ذاته، أو قوة تخلف وتقهقر كما تقول د. الخولى. بل أسهمت هذه الفلسفة بشكل فعال فى تطوير الفكر الأوروبى فى القرن الثالث عشر وماتلاه، وفى نشأة عصر النهضة الأوروبية وظلت فلسفته حتى اليوم قوة إلهام وتنوير وتغيير رغم ما واجهته وما تزال تواجهه من اضطهاد ومحاصرة وتشويه.

ويبدو لى فى النهاية أن د. الخولى لم تعد تفرق بين علم الكلام والفلسفة! إن الوحى فى علم الكلام أو فى العلوم الدينية عامة هو نقطة الانطلاق فى المعرفة ومعيار للحقيقة، على حين أن العقل بمعناه الشامل المتجدد هو نقطة الانطلاق فى الفلسفة ومعيار الحقيقة عندها. ومن الطبيعى والضرورى أن يقوم فى ثقافتنا المعاصرة فكر دينى أو علم كلام حديث متجدد، وأن يقوم كذلك فى ثقافتنا فكر فلسفى دون أن يكون بالضرورة مناقضا للدين، وإن اختلف مع الفكر الدينى السائد أو مع بعض تجلياته.

على أنه من أخطر الأمور على ثقافتنا، هو هذا الخلط بين الفكر الدينى والفكر الفلسفى ففى هذا الخلط قضاء على عقلانية الفكر الفلسفى وحريته.



زكى نجيب محمود ناقدا لابن الرشد
(١)

بين ابن رشد وزكى نجيب محمود وشائج فكرية ذات جذور تاريخية واجتماعية متقاربة، إذ لم يقف الأمر عند محاولة كل منهما بيان حدود الاتصال والانفصال بين الإيمان والعقل، وإنما امتد إلى اتخاذ كل منهما العقل - على اختلاف رؤية كل منهما له - منهجا لمواجهة ما يرين على مجتمعهما من تخلف فكرى وما يسود فيه من فكر سلفى متعصب جامد، على اختلاف طبيعة هذا التخلف وهذه السيادة فى اللحظة التاريخية التى عاشها كل منهما. ولهذا حرصت على أن تكون تحية التقدير والوداع لزكى نجيب محمود - كما ذكرت فى الدراسة السابقة - فى صورة مقال حول مفهوم العقل بينه وبين ابن رشد، أبين فيه ما بينهما من اتفاق واختلاف، على أنى اقتصرت على دراسة العقل عندهما فى دلالته النظرية المجردة - فى هذه الدراسة رأيت أن أستكمل هذه الدراسة بدراسة أخرى لمفهوم العقل فى التطبيق على القضية الأساسية التى شغلتهما وهى قضية العلاقة بين الإيمان والعقل. واتخذت مرتكزى فى هذه الدراسة مقالا للدكتور زكى نجيب محمود ينتقد فيه معالجة ابن رشد لهذه القضية.

ففى مقال بعنوان «ابن رشد فى تيار الفكر العربى» • (راجع كتاب «قيم من التراث» ـ ١٩٨٤، صفحة ٢١ـ ٤٨) قام الدكتور زكى نجيب محمود باستخلاص ثلاث نتائج جوهرية من دراسته لكتب ثلاثة لابن رشد هى «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» و«تهافت التهافت» وهى كتب يرى زكى نجيب محمود أن ابن رشد لم يكن فيها مجرد شارح لفلسفة غيره، مع كل ما تميز به من أصالة - على حد قوله - وإنما اشتملت كذلك على إضافات.

والنتائج الثلاث التى استخلصها زكى نجيب محمود من هذه الكتب هى باختصار شديد :

١ ـ أن غاية ابن رشد كانت هى بيان أنه ليس هناك فارق بين ما جاءت به الشريعة عن طريق الوحى، وما يستخلصه الإنسان من دراسته للكون عن طريق العقل، أنهما كتاب واحد وإن كتب بلغتين. والمهم أن نحسن فهم اللغة التى ينطق بها كل منهما. وفى كتابه «مناهج الأدلة» بدأ ابن رشد من الشريعة لينتهى إلى النتائج التى وصل إليها العقل.أما فى كتابه «فصل المقال» فقد سار فى الاتجاه المضاد، إذ بدأ بالنتائج التى حققتها الدراسات العقلية ليصل إلى ما قالت به الشريعة وحيا. وعلى هذا فإن أصول الشريعة «إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها» على حد قول ابن رشد فى «مناهج الأدلة». وكذلك الشأن إذا أحطنا علما بالحكمة (يقصد الفلسفة العقلية) لوجدناها موافقة للشريعة، وهنا يلاحظ زكى نجيب محمود أن ابن رشد يعزز قوله فى كتابه «مناهج الأدلة» بذكر موضوعات عينية هى محور النظر بين الطرفين المختلفين، على حين أنه فى «فصل المقال» يقتصر على قواعد المنهج ولا يتعرض لموضوعات عينية.

أما النتيجة الثانية التى يستخلصها زكى نجيب محمود من هذه الكتب الثلاثة، فهى أن ابن رشد كان أقل إقناعا من خصومه.، ولهذا لم يترك بعده أثرا يؤثر فى دنيا المسلمين يتكافأ مع الأثر الذى تركه هؤلاء الخصوم وبخاصة الغزالى ـ ويسعى زكى نجيب محمود إلى تفسير هذا الضعف فى موقع ابن رشد من تيار الفكر العربى بأن ابن رشد كان أكثر اهتماما بقواعد المنهج منه بالتطبيق على المشكلات العينية، وأنه فى بعض الحالات وبخاصة فى كتابه «مناهج الأدلة» قد خرج عن منهجه نفسه وصادر على المطلوب «إذ أيد الشريعة الإسلامية» ولم يستخدم الأدلة العقلية البرهانية فى نقده للمتكلمين، وإنما كانت أدلته أقرب إلى الأدلة الجدلية التى انتقدهم عليها.

وقبل أن ننتقل إلى النتيجة الثالثة، نلاحظ هنا أن تفسير زكى نجيب محمود لضعف ابن رشد فى موقعه من تيار الفكر العربى هو تفسير شكلى، فكما سبق أن عرضنا فى المقال السابق بعنوان «مفارقة ابن رشد» أن سبب ذلك الضعف ـ فى تقديرنا ـ هو ما لاقاه ويلقاه فكر ابن رشد العقلانى من اضطهاد وتعسف من جانب سلطات الفكر السلفى المتعصب عامة، فضلا عن أن عقلانيته، ولعل هذا أن يكون السبب الرئيسى قد برزت فى لحظة الانهيار فى بنية المجتمعات العربية ودخول هذه المجتمعات مرحلة التخلف الاجتماعى والحضارى التى ما تزال سائدة حتى اليوم. فالتنوير العقلى وحده ـ كما ذكرنا فى ذلك المقال ـ ليس بكاف ما لم يرافقه ويتفاعل معه تغيير اجتماعى شامل. وقد نلاحظ كذلك أن زكى نجيب محمود كان

يحرص فى كتاباته على تجنب هذا المأخذ الذى يأخذه على كتابات ابن رشد فكتاباته لم تقف عند حدود المنهج شأن ابن رشد، وإنما حرصت على الاشتباك بالمشكلات الاجتماعية العينية المختلفة. ولهذا فإن نقده يصدر عن خبرة خاصة، بصرف النظر عن مدى صحة هذا النقد بالنسبة لكتابات ابن رشد.

أما النتيجة الثالثة التى يستخلصها زكى نجيب محمود من كتب ابن رشد الثلاثة فهى أن هناك تشابها بين بنية الحركة الفكرية فى العالم العربى فى القرنين الحادى والثانى عشر وبنيتها فى القرنين التاسع عشر والعشرين. ففى كلا العصرين هناك اتفاق على أن شريعة الإسلام هى بمثابة الأساس فى بنيان الفكر العربى، وأن هناك فكرا آخر من خارج الحدود هو فلسفة اليونان فى الحالة الأولى، وعلوم عصرنا الراهن فى الحالة الثانية، وهناك فريق من رجال الفكر يرى خطر هذا الفكر الوافد على الفكر الأصيل، وهناك فريق آخر يرى أنه لا خطر منه، وهناك فريق ثالث يرى أن هناك اتفاقا بين الوافد والأصيل فى الغاية وإن اختلفا فى طرق الوصول. وكان ابن رشد من أصحاب هذا الرأى. ويخلص زكى نجيب من هذه النتيجة الثالثة إلى القول بأنه «إذا صح هذا التشابه بين العصرين فى البنية الفكرية (....) كان لنا هذه المحاولة التى ننظر من خلالها إلى ابن رشد وموقفه، ما قد نهتدى به فى حياتنا الثقافية الراهنة» وأتساءل :لماذا يستخلص زكى نجيب محمود هذه النتيجة العامة ؟ كان المتوقع منه أن يقول أنه هو نفسه من أصحاب هذا الرأى. هل التواضع الذى يتسم به زكى نجيب محمود هو الذى منعه من أن يقول عن نفسه أنه امتداد لهذا الرأى الرشدى القديم؟ أم يريد أن يترك هذا الاستخلاص لنا فلعلنا نكتشف فى فكره هو ما يتجاوز هذا الرأى؟ أليست هذه الثنائية التوفيقية بين الدين والعلم، أو بين التراث والعصر، أو بين الأصالة والتحديث هى جوهر فلسفة زكى نجيب محمود وخاصة فترة مرحلة الستينيات من حياته الفكرية ؟(راجع فى ذلك بوجه خاص كتابيه : «تجديد الفكر العربى» و «ثقافتنا فى مواجهة العصر» .)أم أراد الدكتور زكى نجيب محمود أن يجعل من هذا الرأى دعوة تنويرية عامة، ولا يقف به عند حدود التقرير والمقارنة مع الذات؟ أيا ما كان الأمر، فلعلنا نستطيع أن نجيب عن هذه التساؤلات فى نهاية المقال.

ولننتقل الآن إلى نقد زكى نجيب محمود التفصيلى لهذه الكتب الثلاثة من كتب ابن رشد، ولنبدأ بنقده لكتاب «فصل المقال»؛ والنقد الأول الذى يوجهه زكى نجيب محمود لهذا الكتاب يتعلق بالجهد الذى بذله ابن رشد فى بدايته فى هذا الكتاب لتأكيد أن دراسة الفلسفة ودراسة المنطق دراستان جائزتان بل واجبتان بحكم الشريعة نفسها مستعينا فى ذلك بتفسير بعض آيات القرآن الكريم. وهنا يأخذ عليه زكى نجيب محمود أنه «يجعل للشريعة أسبقية

منطقية على الفلسفة، فكأنما أحكام الشريعة عنده، هي بمثابة المسلمات الأولى يشتق منها ما يجوز بالنسبة للفكر الفلسفي وما لا يجوز، وهذا موقف يتعارض - كما يقول زكي نجيب محمود - مع طبيعة الوقفة الفلسفية التي تأبى المسلمات.

«ومعنى هذا أن ما زعمه ابن رشد نفسه في «مناهج الأدلة» من سيره مرة من الشريعة إلى الفلسفة، ومرة من الفلسفة إلى الشريعة، على تطابق الحالتين من حيث النتيجة ليس صوابا إذ كان سيره من الفلسفة إلى الشريعة أقل مرتبة من السير الآخر المضاد، لأنه اشترط على نفسه فيه أن يكون مستندا إلى إيمان مسبق بالشريعة» ولهذا فدفاعه عن الفلسفة «دفاع منقوص» على حد تعبير زكي نجيب محمود. ولا شك في القيمة العلمية الكبيرة لهذه الملاحظة النقدية التي تكشف عن رؤية جذرية صائبة للمنهج العقلي والعلمي عامة. ولقد كان لطه حسين سبق في تأكيد هذه المنهجية العقلية والعلمية في فكرنا المعاصر في كتابه «في الشعر الجاهلي» حول منتصف العشرينيات. على أننا لو تأملنا نص ابن رشد، لوجدنا أنه لا يقيم المنهج العقلاني الفلسفي أو نتائجه على الشريعة كما يقول زكي نجيب محمود، وإنما يجعل من الشريعة معيارا لمشروعية النهج العقلاني فحسب. فالأستناد إلى إيمان مسبق بالشريعة - عند ابن رشد - لا يعني استناد منهج الدراسة أو نتائجها عليها. ولاشك أن ابن رشد كما هو الحال بالنسبة لزكي نجيب محمود يتحرك في إطارالإيمان، فهما مفكران مؤمنان، ولكنهما لا يستخلصان من الدين ما ينتهيان إليه من نتائج، وإذا كانت الشريعة والفلسفة تلتقيان في النهاية عند ابن رشد، رغم اختلاف منهج كل منهما، فإن ابن رشد يقيم هذا الاتفاق في أغلب الأحيان على تأويل النص الديني حتى يلتقي مع ما انتهى إليه العقل، ولهذا رأينا ابن رشد في النص الذي يذكره زكي نجيب محمود عنه يقول «أن أصول الشريعة إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول منها» أي أن الشريعة لا تؤخذ بظاهر نصوصها وإنما بتأمل هذه النصوص وتأويلها.

وفي هذا تبرز أولية العقل على ظاهر النص، ويتمثل هذا في نظرية التأويل عند ابن رشد. لقد كان ابن رشد يعيش في عصر ما يزال يسوده الفكر الديني السلفي المتزمت الجامد رغم قيام دولة الموحدين ذات التوجه العقلاني عامة. وكانت فلسفة ابن رشد هي محاولة لرفع العقل إلى مستوى الشريعة، بل جعل التأويل العقلي منهجا لفهم أعمق لنصوصها. وكان الهدف سياسيا أكثر منه فكريا خالصا، ذلك لتحرير السلطة الموحدية من سيطرة المتزمتين من علماء الدين، كما أوضحت ذلك الدكتورة زينب محمود الخضيري في دراستها القيمة عن مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي في الكتاب الذي عرضنا له من قبل.

ولهذا فقد لا يكون صحيحا ما يذهب إليه زكى نجيب محمود من أن مسيرة ابن رشد من الفلسفة إلى الشريعة أقل رتبة من الاتجاه المضاد لمسيرته من الشريعة إلى الفلسفة.

وينتقل زكى نجيب محمود بعد ذلك إلى ملاحظة نقدية أخرى لمنهج ابن رشد فى كتابه «فصل المقال» فيتساءل : إذا صح أن الشريعة والحكمة تتأديان إلى حقيقة واحدة فما الذى يضمن لنا ألا يكون بينهما تعارض؟ ويجيب ابن رشد على ذلك قائلا بأن الشريعة حق، والحكمة حق، ولما كان الحق لا يتعدد كانت الشريعة والحكمة هوية واحدة وأن اختلفتا فى منهج الوصول. والنظر البرهانى عند معشر المسلمين. على حد قول ابن رشد «لايؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضار الحق، بل يوافقه ويشهد له». ويعلق زكى نجيب محمود على ذلك ناقدا «واضح أن ذلك من قبيل الأحكام» - القبلية - التى يصدرها الإنسان قبل النظر «أى قبل الإعمال العقلى» لا بعده. ولو كان المتكلم من غير«معشر المسلمين» لما قطع مقدما بأن هذه الشريعة حق على نحو ما قطع ابن رشد، وهكذا يسعى زكى نجيب محمود مرة أخرى إلى التدليل على أن ابن رشد يجعل إيمانه بالشريعة بمثابة المسلّمة الشارطة، وكان الأجدر للتفكير الفلسفى - كما يقول - أن يستقل بذاته. ولكن كيف يستقل التفكير الفلسفى؟ ويجيب زكى نجيب محمود قائلا «لو سألنا ما الذى يضمن لنا ألا تتعارض الشريعة والحكمة كان جوابنا: أنه لا ضمان.

فهذه الشريعة قائمة كما هى قائمة .. ونحن أولاء باذلون الجهد النظرى فى ما استكناه حقيقة علاقة الكون بالفكر الفلسفى البرهانى، فإذا وجدناها متفقة مع الشريعة كان خيرا، وإلا فنحن مضطرون عند التعارض أن نختار بين التصديق القائم على الإيمان الصرف، أو الأخذ بما أنتجه البحث العقلى، أو نلجأ إلى تأويل الشريعة بما يتفق مع نتائج البرهان العقلى. الواقع أن ابن رشد لا يذهب بعيدا فى «فصل المقال» عما يقترحه زكى نجيب محمود من استقلال التفكير الفلسفى. فابن رشد يذهب إلى القول بأنه إذا تعارض النظر العقلى مع ظاهر النص، فليس هناك من سبيل إلا التأويل الذى يقرره الإجماع، ولكنه سرعان ما يقول باستحالة الإجماع لاستحالة معرفة رأى جميع العلماء فى الأمور النظرية خاصة فى زمن أو عصر معين. ولهذا لم يبق إلا تمسكه بشرط واحد، هو قصر حق التأويل على العلماء أصحاب النظر العقلى البرهانى.

وعلى هذا، كما نرى، فالقول بالتطابق القبلى بين نص الشريعة وما تنتهى إليه الحكمة ليس هو المنهج الحاكم السائد فى فكر ابن رشد. بدليل هذا التأويل الذى هو إخراج دلالة اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية. فالمطابقة إذن هى ثمرة التأويل إن تكن بغير شك

تتضمن نظريا مطابقة قبلية، أى مسلمة عقلية سابقة على التجربة. وفى تقديرى أن المطابقة التى يقصدها ابن رشد بين الحق الذى تقول به الشريعة والحق الذى ينتهى إليه العقل قد تكون هى المطابقة بين الحق فى كلا الطرفين بالمعنى الجوهرى المطلق للحق فى الأديان جميعا، أى الحق النظرى الكلى الخالص، لا الحق فى تفاصيله التجريبية أو العملية فابن رشد كمسلم مؤمن يرى أن الإسلام والدين المنزل عامة لا يقول إلا ما هو حق، وابن رشد كمفكر عقلانى يرى كذلك أن العقل البرهانى لا ينتهى إلا إلى ما هو حق.

والحق هنا كما ذكرت، هو الحق النظرى الكلى سواء ما جاء منه ظاهرا أو مؤولا فى النص القرآنى، أو فى التفكير الفلسفى.

على أن زكى نجيب محمود يحاكم ابن رشد بمنهج التحليل المنطقى الوضعى، الذى يقصر مقولة الصدق على التحليل الداخلى للعبارة اللغوية، لتحديد مدى مطابقتها لمدرك حسى مباشر فى عالم التجربة الخارجية، معزولة عن كل سياقها التاريخى والاجتماعى والثقافى السائد. على حين أن قول ابن رشد بالمطابقة بين الحق الدينى والحق العقلى، فضلا عن قوله بضرورة التأويل العقلى للنص الدينى كشفا لهذه المطابقة، لا يمكن تقييمه وتحديد دلالته بالمنهج التحليلى المنطقى وحده، وإنما يكشف هذه الدلالة فى سياقها التاريخى الاجتماعى الذى كان يتحرك ويفكر داخله، فابن رشد لم يكن فى قوله بالتوافق بين الحق الدينى والحق العقلى يحاول فحسب مواراة العوام، كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود، وكما يقول العديد ممن كتبوا عن ابن رشد، وإنما كان يسعى أساسا إلى استنقاذ العقل من سيطرة رجال الفكر الدينى السلفى المتزمت الجامد فى عصره، والارتفاع به إلى مستوى السلطة.. لا السلطة الفكرية فحسب بل السياسية كذلك كما سبق أن ذكرنا. ولهذا فإن نقد زكى نجيب محمود لهذه المطابقة القبلية عند ابن رشد بين الحق الدينى والحق العقلى، دفاعا عن استقلالية العقل، إنما يتضمن دفاعا عن عقلانية متعالية مجردة معزولة عن السياق التاريخى الحى للظواهر الفكرية.

وننتقل بعد ذلك إلى نقد زكى نجيب محمود لكتاب ابن رشد «مناهج الأدلة».

(٢)

ينتقل ابن رشد فى كتابه «مناهج الأدلة» من الشريعة إلى الفلسفة على عكس رحلته الفكرية فى كتابه «فصل المقال» كما سبق أن ذكرنا، وفى «مناهج الأدلة» يناقش ابن رشد أربعة اتجاهات فكرية فى عصره تقول بتأويل الشريعة فى معركة وجود الله، ليتبين مدى تطبيقها للتفكير العقلى، وهو يتهم هذه الاتجاهات جميعها بأنها تزعم تأويل ظاهر الشريعة، على أن تأويلاتها جميعا تأويلات غير عقلية برهانية، وأول هذه الاتجاهات هى «الحشوية» التى لا تأخذ بالتأويل بل التزمت بظاهر النص وانصرفت عن الأدلة العقلية، فى معرفة وجود الله، ولهذا فهى على حد قول ابن رشد «مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى وضعها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى» أى التصديق بوجود الله بأدلة عقلية جاءت فى أكثر من آية، وهنا يتصدى له زكى نجيب محمود بالنقد قائلا «كيف يكون التمثيل لفكرة ما بآيات من القرآن الكريم دليلا عقلياً» ويضيف: إننا إذا اتخذنا من آية ما مقدمة نبنى عليها قياسنا، كان القياس قائما على منقول لا على المعقول، مما يزول عنه صفة البرهان، أى أن يكون ذكر الشواهد القرآنية هو فى حد ذاته برهانا عقليا على ما يراد إقامة البرهان عليه من الشريعة، كما فهم زكى نجيب محمود ذلك من مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب «مناهج الأدلة» الذى قام بتحقيقه، وهكذا يعود بنا زكى نجيب محمود بنقده هذا إلى نقده المماثل لكتاب «فصل المقال» (الذى عرضناه له من قبل) وأدلته العقلية على الشريعة، وفى تقديرى أن ابن رشد - على خلاف نقد زكى نجيب محمود - لا يتخذ من الآيات دليلا على ما يريد البرهنة عليه، وإنما يتخذها دليلا على الدعوة إلى إعمال العقل فى موضوعات هذه الآيات نفسها وفى مضامينها وهو بهذا ينتقد الحشوية الذين ينصرفون عن الأدلة العقلية فى معرفة وجود الله.

وينتقل ابن رشد بعد ذلك إلى الأشعرية وسائر المتكلمين الذين يزعمون كذلك إعمال العقل إثباتا وتصديقاً بوجود الله، إلا أنهم كما يقول ابن رشد يقيمون أدلتهم على مقدمات

مشهورة غير يقينية، وبالتالى يستخلصون منها نتائج لا تتصف باليقين، ولهذا فمنهجهم - رغم دعواهم - أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان، وكذلك الأمر بالنسبة إلى طائفتى الباطنية والصوفية، فطريقتهما بعيدة عن دعوة القرآن إلى النظر العقلى، ويعرض ابن رشد بعد ذلك لما يراه منهجا فى النظر البرهانى لإثبات وجود الله بما يتفق مع ما حث عليه الشرع، وما يصلح - فى الوقت نفسه - للناس جميعا على اختلاف مستوياتهم الإدراكية، ويتمثل هذا المنهج عند ابن رشد - كما يذكر زكى نجيب محمود - فى دليلين : دليل يطلق عليه دليل «العناية» ودليل آخر يطلق عليه دليل «الاختراع». أما دليل العناية فأبرز ما فيه هو هذا التوافق القائم بين جميع الموجودات فى العالم وبين احتياجات الإنسان، فهناك توافق بين جميع معطيات الطبيعة الكونية والنباتية والحيوانية وبنية الإنسان وحياته، ولا يمكن أن يكون هذا الأمر - كما يذهب ابن رشد - مجرد مصادفة وإنما هو الدليل على عناية مقصودة بالإنسان قصدا من فاعل هو الله وفى هذا توافق بين ما جاء فى بعض آيات القرآن الكريم، وبين ما ينتهى إليه النظر العقلى الفلسفى - وزكى نجيب محمود ينتقد اعتبار هذا الدليل دليلا عقليا برهانيا، فهو عنده أقرب إلى الفكر الجدلى أو الخطابى. ولا شك فى صحة النقد الذى يوجهه زكى نجيب محمود إلى هذا الدليل، لو قصرنا مفهوم العلية فى المنظور العقلى على العلية الفعلية أو المادية. فدليل العناية يستند فى الحقيقة على العلية الغائية التى لا يأخذ بها الفكر العلمى الحديث، ولكنها كانت منهجا من مناهج الفكر العقلانى عند العديد من المفكرين، سواء فى الفكر القديم عند أرسطو أو الحديث عنه ديكارت وليبنتز وغيرهم، بل نجدها عند بعض العلماء المعاصرين وخاصة فى المجال البيولوجى، ولهذا فهى جزء من نسق فكرى عقلانى قديم عام، ولا يقتصر فقط على فكر ابن رشد، وقد يكون من التعسف أن نحاسب فكر ابن رشد بمعيار المناهج العقلانية الحديثة، والملاحظ أن ابن رشد بهذا الدليل أراد أن يقدم برهانا مقبولا لدى مختلف المستويات الثقافية العليا والدنيا، وبالتالى فهو لا يستند إلى أساس عقلانى برهانى دقيق، بل لعله أقرب إلى ما يسمى عند ابن رشد أحيانا بالفطرة أو ما يمكن أن نترجمه عند ديكارت بالحدس العقلى. الذى نجده كذلك فى فلسفة ابن رشد.

وإذا كان دليل «العناية» يقوم على أساس العلية الغائية، فإن دليل «الاختراع» يكاد يقوم على العلية الفاعلة، ويستند هذا الدليل عند ابن رشد على أصلين؛ الأصل الأول هو أن جميع الموجودات مخترعة، والأصل الثانى أن كل مخترع فهو بالضرورة له مخترع قام باختراعه أى علة فى وجوده، وبهذين الأصلين يقوم الدليل على وجود الله الذى يتوافق مع الآيات الدالة على ذلك، كما هو الشأن فى دليل «العناية» وهكذا يتم التوافق هنا كذلك بين ما جاء به

النص الدينى وما انتهى إليه العقل ولا يختلف هذا الدليل عن دليل «االعناية» من حيث المستوى العقلى البرهانى، ولهذا ينتقده زكى نجيب محمود كما انتقد دليل «العناية» ولا مجال هنا لتعليقنا على نقد زكى نجيب محمود لدليل «الاختراع» إذ سوف يكون تكرارا - تقريبا - لتعليقنا على نقده لدليل «العناية».

ولكننى حريص على أن أؤكد مرة أخرى على أنه من التعسف أن نقصر تقييمنا ومحاكمتنا لأدلة ابن رشد على التحليل المنطقى الداخلى لبنية عباراته فحسب،ذلك أن الدلالة الحقيقية لهذه العبارات إنما تنبع من السياق التاريخى والاجتماعى والثقافى الذى نشأت فيه وتحركت داخله من أجل إعلاء العقل ضد سيطرة الفكر الدينى السلفى المتزمت اللاعقلانى. على أن الملاحظ أن زكى نجيب محمود يختتم هذه الفقرة من نقده لفكر ابن رشد بما يشبه تبرير هذا الفكر، خاصة فيما يتعلق بالتوفيق بين الشريعة والفلسفة، يقول زكى نجيب محمود: «أن موقفنا فى هذا العصر شديد الشبه بالموقف الذى جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه، إذ العناصر الأساسية فى كلا الموقفين هى شريعة يتمسك بها الجميع ونتاج عقلى وافد من خارج وهو إما متفق مع ما ورد فى الشريعة فلا إشكال، وإما مسكوت عنه فى الشريعة فلا إشكال أيضا، وإما يناقض فى الظاهر ما ورد فى الشريعة. فلو كان بيننا ابن رشد يؤدى المهمة نفسها التى أداها فى زمانه لحاول أن يدحض منطق الرافضين حيث يراه باطلا وأن يبين أن مواضع الاختلاف لا تعدو أن تكون اختلافا فى التسمية مع اتفاق فى مضمون المعنى.

هل هذا تبرير لفكر ابن رشد كما ذكرنا، رغم ما وجهه زكى نجيب محمود من نقد إليه ؟أم هو فى الحقيقة دفاع ضمنى عن فلسفته هو؟ أرجو أن نتبين هذا كذلك فى نهاية المقال.

وتبقى بعد ذلك مناقشة زكى نجيب محمود لكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، يشير زكى نجيب محمود منذ بداية مناقشته لكتاب «تهافت التهافت» إلى ما بينه وبين الكتاب الذى يناقضه أى «تهافت الفلاسفة» للغزالى، من أساس منهجى مشترك يوحد بينهما، ذلك أن صلب الكتابين - كما يرى زكى نجيب محمود - يعبر عن «وقفة سلبية تبين التناقض فى البناء الفكرى الذى تتصدى له» أكثر من تعبيره عن «فكر إيجابى يتناول مشكلات بعينها ليقترح لها الحلول» فالكتابان مثل جيد لبرهان «الخلف»، وبرهان «الخلف» لا ينتج فكرا جديدا وإنما هو يفحص فكرة من الأفكار ليبين مدى ما بين عناصرها من تنافر ليؤسس على هذا رفضه ودحضه لها، وطريقة ابن رشد فيما يرى زكى نجيب محمود هى أن يعرض ما أورده

الغزالى فى «التهافت» نقطة نقطة (.....) ثم يأخذ فى بيان أوجه الضعف المنطقى الذى رأى أن الغزالى وقع فيه - أنه تحليل منطقى يسميه زكى نجيب محمود ببرهان «الخلف». ويسوق دليلا على ذلك من بعض الأمثلة فى المسألة الفلسفية الخاصة بقدم العالم، فالفلاسفة يقولون فى هذه المسألة باستحالة أن يخلق الله بارادته القديمة الأزلية عالما محدثا متزامنا بزمن معين. إذ معنى هذا أن يجرى على إرادة الله القديمة ما يجرى على الزمن من تحول وتغير. وهذا يتعارض مع قدمها، ويرد الغزالى على هذا مطالبا الفلاسفة بتحديد قياس منطقى لإنتاج هذا الزعم الذى يزعمونه.

ولكن لا وجود لحد وسط يسمح بإقامة هذا القياس ؛ على هذا فهو زعم باطل. فإذا ادعى الفلاسفة أن ما يقولون به من استحالة حدوث العالم بإرادة قديمة هو من قبل المعرفة التى تصل إلى حد الضرورة، أى المعرفة القريبة من الفطرة والحدس - فكيف يفسرون أن مخالفيهم الرأى لا يشاركونهم فى هذه المعرفة؟. وهكذا يدحض الغزالى رأى الفلاسفة بإظهار التهافت فى بنية منطقهم. والواقع أن الغزالى فى الفصل الخاص بقدم العالم فى كتابه «تهافت الفلاسفة» يسوق مسائل أخرى حول قدم العالم غير هذه المسألة الجزئية التى يعرض لها زكى نجيب محمود. ولعل فى بعض تلك المسائل الأخرى ما هو أكثر عمقا من هذه المسألة، ولعل فى مناقشة الغزالى لها ما هو أبعد من حدود التحليل المنطقى الداخلى، وما يكشف بمستوى أو بآخر.. رأى الغزالى ومذهبه فى بعض الأمور، برغم قوله فى بداية كتابه «تهافت الفلاسفة» (ليعلم أن المقصود، تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم)إلا أنه يضيف ما يؤكد أنه لا يقف عند حدود التحليل المنطقى وحده لمتناقضاتهم: « فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكرٍ لا دخول مدعٍ مثبت فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية». وأضيف من عندى : وطورا مذهب الغزالى نفسه كما سوف نرى بعد ذلك. يأخذنا زكى نجيب محمود بعد ذلك لنتبين رد ابن رشد على ما قال به الغزالى نفسه فى دحض رأى الفلاسفة حول قدم العالم فيقول: «إن ابن رشد أنكر ما زعمه الغزالى من أن المعرفة الأولية - المعرفة الضرورية على حد قول الغزالى - يعترف بها جميع الناس باعتبار أن هذا قول مشهور والمشهور لا يلزم أن يكون معروفا بنفسه. هنا ويلاحظ زكى نجيب محمود أن ابن رشد يرد على الشق الخاص بالمعرفة الضرورية ولكنه لا يتعرض للشق الأول الخاص بعدم اكتمال القياس المنطقى. وعلى هذا فإن إجابة ابن رشد على حد تعبير زكى نجيب محمود «لم تزد على تحليل عبارة الاعتراض الذى قدمه الغزالى، تحليلا يظهر ما فيه من

أوجه الضعف». ويقول زكى نجيب محمود «وعلى هذا النحو جرى تهافت التهافت وذلك ما صرح به ابن رشد نفسه فى أول سطور كتابه إذ قال «إن الغرض فى هذا القول، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد، فى التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان» على أننا برغم هذا النص الذى يسوقه زكى نجيب محمود عن ابن رشد، وبرغم النص الذى سقناه من قبل عن الغزالى نضيف إليه قوله فى مقدمة كتابه «ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغبير فى وجوه أدلتهم بما نبين من تهافتهم، ولم نتطرق إلى الذب عن مذهب معين» نقول برغم هذا فإن كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد لم يقف كلاهما عند حدود التحليل المنطقى فحسب لدحض الرأى الآخر، أى عند حدود برهان «الخلف» كما يقول زكى نجيب محمود، وإنما يتضمن الكتابان كذلك فى كثير من مواضعهما آراء ومواقف تعبر عن الرؤية الفلسفية الشاملة للغزالى ولابن رشد، ولنضرب مثالا على ذلك.

يستهل الغزالى الفصل الخاص بمسألة السببية فى كتابه قائلا «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم وجود أحدهما عدم وجود الآخر. وعلى هذا فكل «المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف» يكون «اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق .. لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات» وعلى هذا فالوجود عند الشيء - على حد قوله - لا يدل على الوجود به. ثم ينتقل الغزالى بعد ذلك إلى دحض القائلين بالسببية كضرورة موضوعية لا ببرهان الخلف أو كشف التناقض فى بنية آرائهم فحسب، بل بتأكيد الرأى المناقض لهم بالأدلة الواقعية والتراثية والحجاج الفكرى الذى يشكل منهجا كاملا متسقا بذاته هو أساس المذهب الأشعرى عامة الذى ينتمى إليه الغزالى، وما أكثر الأمثلة التى لا يتسع لها المجال هنا.

فإذا انتقلنا إلى الفصل الذى يرد فيه ابن رشد على الغزالى فى هذه المسألة وجدنا هذا الفصل يكاد أن يكون كذلك فصلا عن المفهوم العقلى للسببية عند ابن رشد وليس مجرد حجاج تحليلى شكلى لإثبات الفساد المنطقى فى حجج الغزالى، فالعقل عند ابن رشد ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها - على حد قوله - وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، ولهذا فمفهوم السببية عند ابن رشد ليس نتيجة

للعادة التى يولدها الاقتران والتساوق فى الوجود كما يقول الغزالى، بل هو ضرورة موضوعية متحققة فى العلاقة بين الموجودات وفى فعل بعضها ببعض، ويكاد هذا الفصل أن يكون جوهر فلسفة ابن رشد لأنه أساس عقلانيته العامة.

ولا سبيل هنا للدخول فى تفاصيل هذه القضية الكبيرة، ولكن الملاحظ أن زكى نجيب محمود لم يهتم بهذا الخلاف بين الغزالى وابن رشد حول مسألة السببية، ويبدو أن السبب فى ذلك هو خلافه مع ابن رشد حولها، فالفلسفة الوضعية المنطقية التى كان يتبناها زكى نجيب محمود بشكل كامل فيما قبل الستينيات تكاد تقول بما يقول به الغزالى من انكار الضرورة الموضوعية للسببية، وتجعل من العادة - امتدادا لرأى هيوم - أساسا لتفسيرها. وفى كتاب زكى نجيب محمود «نحو فلسفة علمية» فصل كامل فى دحض المفهوم العقلى للسببية. ولعل هذا يفضى بنا فى النهاية إلى محاولة استخلاص حكم عام على نقد زكى نجيب محمود لفلسفة ابن رشد، فلقد أقام نقده - كما رأينا - على أمرين: الأمر الأول هو ما يراه من استناد الفلسفة الرشدية فى كتابيه «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» على الشريعة فضلا عن استنادها كذلك على أسانيد قبلية فى محاولتها التوفيق بين الشريعة والعقل مما يضعف ويحد من استقلالها العقلى. على أن زكى نجيب محمود فى تعليقه الأخير على نقده لابن رشد فى هذا الموضوع، يكاد يبرر أو يعطى مشروعية تاريخية لفكر ابن رشد بقوله: «إن موقفنا فى هذا العصر شديد الشبه بالموقف الذى جاء ابن رشد ليجد نفسه فيه» إلى آخر النص الذى سبق أن أشرنا إليه. والمعروف أن هذا الموقف هو التوفيق بين الشريعة والعقل، أو الأصالة والمعاصرة وهو جوهر مذهب زكى نجيب محمود الفلسفى.

أما الأمر الثانى الذى أقام عليه زكى نجيب محمود نقده فهو أن ابن رشد لم يختلف عن منهج الغزالى فى الرد عليه. فكلاهما استخدم منهج برهان «الخلف» أو التحليل المنطقى لبيان عدم التماسك والاتساق فى الرأى الآخر. والمعروف أن هذا المنهج هو تفريع على منهج الوضعية المنطقية الذى يتبناه كذلك زكى نجيب محمود نفسه - وقد لاحظنا أن زكى نجيب محمود فى نقده لكتاب «تهافت التهافت» قد ركز على هذا المنهج التحليلى المنطقى عند ابن رشد مغفلا ما جاء فى هذا الكتاب من مواقف وآراء عقلية مذهبية.

ماذا يمكن أن نستخلصه من هذا؟.

أكاد أقول فى النهاية أن نقد زكى نجيب محمود لفلسفة ابن رشد ولمنهجه، فى مقالة «ابن رشد فى تيار الفكر العربى» لم يكن فى جوهره نقدا لهذه الفلسفة أو لهذا المنهج فى حقيقتهما الكلية بل كان هذا النقد محاولة ضمنية لإعطاء عمق تاريخى تراثى لفلسفة زكى نجيب

محمود نفسه، سواء فى منهجها التحليلى المنطقى أو فى رؤيتها الثنائية التوفيقية بين الدين والعقل، و بين الأصالة والمعاصرة. أى أنه تأكيد ضمنى على أنها امتداد للفلسفة الرشدية فى عصرنا ؛ بل قد يكون هذا النقد كذلك محاولة من جانب زكى نجيب محمود - فى الوقت نفسه للقول بتجاوزه لابن رشد فى منهج دفاعه «المنقوص»على حد تعبير زكى نجيب محمود - عن الفلسفة فى كتابه «فصل المقال» وفى ضعف أسانيده الفعلية فى كتابه «مناهج الأدلة» كما سبق أن أشرنا.

هل يمكن القول فى النهاية أن العنوان الحقيقى الخبئ لمقال زكى نجيب محمود هو «زكى نجيب محمود فى تيار الفكر العربى» وليس ابن رشد فى تيار الفكر العربى»، إنه مجرد اجتهاد فى إعادة قراءة القديم والجديد من تراثنا الفلسفى ونحن نودع فى تقدير وإعزاز علما من أعلام هذا التراث هو زكى نجيب محمود.

مفهوم العقل
بين ابن رشد وزكى نجيب محمود

ليس هناك تقدير لمفكر غاب عنا، فى مثل القامة المهيبة للدكتور زكى نجيب محمود، أكرم من أن نعكف على تأمل مسيرته الفكرية، وأن نسعى لتقييمها تقييما عقلانيا نقديا، ووضعها فى إطارها الصحيح من تراثنا الثقافى، فضلا عن العمل على إشاعتها، وتفجير الحوار حولها من أجل مواصلتها وتطويرها. بل ومحاولة تجاوزها كذلك. إن هذا يرتفع بنا عن سرادقات العزاء، وحلقات الأحكام التقييمية الجوفاء، إلى مستوى التكريم الحقيقى.

ولقد كنت مستغرقا فى قراءة المجلد القيم الذى أصدره مؤخرا المجلس الأعلى للثقافة، بإشراف الدكتور عاطف العراقى عن الفيلسوف ابن رشد، عندما تلقيت نبأ فقدنا للفيلسوف زكى نجيب محمود. وكان للدكتور زكى نجيب محمود مقال نقدى قديم عن «ابن رشد فى تيار الفكر»، كنت أعده من أفضل كتاباته، وكنت أرى دائما بين فيلسوف قرطبة وفيلسوف مصر قرابة فكرية، هى امتداد - بغير شك - لتراثهما العربى المشترك رغم ما بينهما من خلاف واختلاف، ولهذا وجدتنى أتأمل قضية أعرف أنها الهم الأكبر لكلا الفيلسوفين، هى: قضية العقل، محاولا تحديد ما بينهما من معالم الاتفاق والاختلاف حولها، مساهما بهذا فى التعبير عن التقدير العميق للدكتور زكى نجيب محمود، وفى التأكيد على تواجده التاريخى فى تراثنا الفكرى المتصل الذى لن تتوقف إضافاته المبدعة.

فى تقديرى أن السياق، أو الهم الفكرى والاجتماعى الذى عاش فيه كل من ابنَ رشد وزكى نجيب محمود كان متقاربا، برغم اختلاف الظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية والثقافية السائدة فى حياتيهما، ولعل هذا هو ما دفعهما إلى اختيار «العقل» موضوعا جوهريا لفلسفتيهما، وإن اختلف بينهما منهج التناول.

لقد عاش ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) . فى ظل دولتى المرابطين والموحدين بالأندلس.

ولكنه لم يأخذ مكانته الفكرية إلا فى ظل دولة الموحدين التى قامت على أنقاض دولة المرابطين. على أنه برغم الطابع العقلانى النسبى لدولة الموحدين، ولفكر مؤسسها ابن تومرت. فإن الفكر السائد كان مايزال هو الفكر السلفى المتزمت الجامد لدولة المرابطين، الذى كان يواصل الفقهاء وعلماء الدين سعيهم لفرض سيطرته على الدولة الجديدة. ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يصبح الفيلسوف ابن طفيل مستشاراً لأبى يعقوب بن يوسف أحد رؤساء دولة الموحدين، والذى يكلف ابن رشد عن طريق ابن طفيل بأن يقوم بشرح كتب أرسطو،ونشرها وإشاعتها، وذلك لإقامة توازن بين فكر أرسطو العقلانى وهذا الفكر السلفى المتزمت المتعصب السائد. على أن ابن رشد، كما تذكر الدكتورة زينب محمود الخضيرى فى بحثها القيم عن مشروع ابن رشد الإسلامى المسيحى، فى الكتاب الذى نشره المجلس الأعلى للثقافة لم تكن مهمته مجرد إقامة هذا التوازن بين الفكر الدينى المتزمت، والفكر العقلانى الأرسطالى، أى لم تكن القضية عنده قضية فكرية خالصة، بل كانت فى الجوهر قضية سياسية، مرتبطة بالجانب السياسى للإسلام. كان ابن رشد يرى ضرورة الفصل بين الدين والسلطة، وذلك بإبعاد سيطرة الفقهاء ورجال الدين عن السيطرة السياسية، باسم الدين. ولم يكن يعنيه مضمون الفلسفة الأرسططالية بقدر ما كان يعنيه منهجها العقلانى. كان المهم عنده هو إعلاء شأن العقل ليكون الدعامة الفكرية التى تقوم عليها دولة الموحدين. ولهذا لم يكن مشروع ابن رشد مجرد مشروع للتوازن أو لإبراز الاتفاق بين الشريعة والحكمة، بل كان أساسا لتأكيد أن الحكمة - أى الفلسفة - لا تتعارض مع العقيدة، وليس فيها ما يهدد العقيدة، بل إن طابعها العقلانى مقصد من مقاصد الشريعة نفسها، التى تدعو إلى الاستئناس بالعقل فى أمور الدين والدنيا. كان الهدف الرشدى إذن - كما تذهب الدكتورة زينب محمود الخضيرى - هو إعلاء شأن العقل بما يعنى إزاحة سيطرة هؤلاء الفقهاء ورجال الدين عن السلطة السياسية والفكرية.

على أن الأمر لم يستمر طويلا، فسرعان ما انتصر المتعصبون والمتزمتون من الفقهاء ورجال الدين، وعادت لهم سيطرتهم وحدث ما نعرفه من حرق كتب ابن رشد ونفيه، ثم رد اعتباره قبل سنوات قليلة من وفاته، إلا أن فلسفته العقلانية لم تسترد مكانتها بسبب التزمت والتعصب الدينى الذى كان سائدا بسبب ما أصاب الحضارة العربية فى الأندلس والمغرب والمشرق عامة من تحلل وانهيار، هذا فى الوقت الذى أخذت فيه هذه الفلسفة الرشدية نفسها تسهم فى ازدهار الحضارة البازغة الجديدة فى أوروبا.

المهم أن نقول إن فكر ابن رشد كان تعبيرا عن صعود دولة متحضرة عقلانية هى دولة الموحدين، وكان سلاحا ثقافيا من أسلحتها فى مواجهة القوى السلفية المتزمتة، وفى مواجهة مختلف العوامل الداخلية والخارجية التى كانت تسعى لتقويضها.

ولسنا نستطيع أن نقيم تماثلا بين هذا السياق الذى نشأت فيه وازدهرت عقلانية ابن رشد، والسياق الذى نشأت فيه عقلانية زكى نجيب محمود. فالسياق الأندلسى القديم فى القرن الثانى عشر الميلادى يختلف تماما عن السياق العربى والعالمى، طوال القرن العشرين الذى عاشه زكى نجيب محمود وأنتج فيه فكره العقلانى. وإن كانت الحاجة إلى العقلانية - رغم الاختلاف فى دلالتها - فى كلا السياقين مطلبا موضوعيا ملحا.

لقد وجد زكى نجيب محمود نفسه يعيش فى مجتمع مصرى - عربى متخلف اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ودينيا، فى إطار عصر عالمى جديد متقدم، يتسم بسيادة العقلانية والعلم.

فكان سؤاله وهو سؤال عصر النهضة العربية الحديثة: كيف السبيل للخروج من تخلفنا واللحاق بحضارة العصر؟ وكما وجد ابن رشد إجابته على سؤاله فى الاستعانة بالعقل البرهانى عند أرسطو فيلسوف الحضارة اليونانية. وجد زكى نجيب محمود إجابته على سؤاله فى الاستعانة بالعقل والعلم اللذين ازدهرت بهما الحضارة الحديثة. ولهذا فمن الطبيعى أن يكون للعقل عند كل من ابن رشد وزكى نجيب محمود مفهومه الخاص.

مفهوم العقل عند ابن رشد

سأحاول أن أعرض لمفهوم العقل عن ابن رشد متجنبا التعابير الفلسفية الاصطلاحية وفى حدود تلخيص مبسط عام له(*).

يرتبط مفهوم العقل عند ابن رشد بنظرية المعرفة الأرسطية عامة، وإن كان يختلف عن أرسطو فى بعض الأمور، وبخاصة فى شروح ابن رشد لكتب أرسطو، فى محاولة لإزالة التعارض بينهما وبين العقيدة الإسلامية. والعقل عند ابن رشد هو جزء من النفس وإن كان متميزا عنها. وهو قوة مشتركة للبشر جميعا، وإن تفاوتت قلة أو كثرة. ولكن هذه القوة تنقسم إلى وظيفتين: وظيفة عملية وأخرى نظرية. الوظيفة العملية: هى المبدأ المحرك للجسد الإنسانى لتحقيق الصناعات الإنسانية. أما الوظيفة، أو القوة النظرية : فهى التى تدرك حقائق المعقولات الكلية، المجردة من المادة والمحسوسات. والقضية الرئيسية فى مفهوم العقل عند ابن رشد تكمن فى هذه العلاقة الإشكالية بين الطابع الكلى للمعقولات، والطابع الجزئى الحسى للمواد التى ينتزع العقل الكليات منها. وهنا يثار سؤال كبير: هل هذه الكليات المنتزعة من الجزئيات الحسية هى معقولات مفارقة لهذه الجزئيات، أى غير موجودة فيها، وغير محايثة لها، وإذا كان الأمر كذلك فما مدى صحتها؟ أى ما مدى انطباقها على هذه

الجزئيات؟ أم أن هذه الكليات محايثة وقائمة فى الجزئيات الحسية؟ ولو صح هذا لكان معناه أنها من طبيعة هذه الجزئيات الحسية، ولو كان الأمر كذلك لفقدت طابعها الكلى العقلانى، أى تكون عاجزة عن أن تحمل ماهيات هذه المحسوسات وطبائعها.

هناك من ينكر وجود الكليات فى الأعيان، أى فى الأشياء المحسوسة، ويقول أنه ليس لها وجود إلا فى الأذهان، أى أنها مفارقة. ولكن ألا يفضى إنكار وجودها فى الأعيان، كما يقول ابن رشد إلى أن هذه الكليات كاذبة، لا تعبر عن شىء محقق بالفعل؟ وابن رشد يحل هذا الإشكال بالجمع بين ما هو مفارق، وما هو محايث. إن قوة العقل كما ذكرنا فى البداية موجودة فى النفس، وبالتالى موجودة فى الجسد الذى توجد فيه النفس. ولكن وجودها فى الجسد لا يجعل من هذا الوجود جسديا. إن قوة العقل، رغم ارتباطها بالمادة الجسدية ليست جسدية. وكذلك الشأن بالنسبة لمعقولاتها الكلية المستمدة من المحسوسات ليست حسية. وهى موجودة فى المحسوسات بنحو كلى. والعقل يجرد الطبيعة الواحدة المشتركة الموجودة فى المواد الحسية. بتعبير آخر، إن الكلى موجود فى الجزئى، ولكن وجوده بالقوة والعقل النظرى هو الذى يخرج هذا الوجود من القوة إلى الفعل، أى إلى المعرفة به. وعلى هذا فالمحسوسات جزئيات بالعرض ولكنها كليات بالذات.. وهكذا، فهناك مطابقة بين المعرفة العقلية وبين الموجودات الخارجية. ولكنها ليت مطابقة مع المحسوسات، وإنما مع المعقولات الكلية القائمة فى الموجودات الجزئية أى ماهياتها وطبائعها.

ولما كانت هذه المعقولات الكلية هى معارف عن جزئيات بنحو كلى، وكانت هذه الجزئيات تتغير وتتجدد، فإن هذه المعقولات الكلية بدورها موضع تغير وتجدد..ولهذا فليس ثمة معقولات ثابتة وموجودة دائما كما هى لا تتغير. إذ لو كان الأمر كذلك لكانت معرفتنا بها هى من قبيل التذكر لا أكثر. ولكان معنى هذا أننا نتحدث عن الثوابت الأفلاطونية، أى المثل المفارقة. فالمعرفة عند أفلاطون هى تذكر المثل والجهل نسيانها. أما فى النظرية المعرفية الرشدية فالمعرفة كلية، ولكنها محايثة فى المحسوسات والجزئيات ومفارقة عنها فى وقت واحد. وهى متغيرة بتغير هذه المحسوسات والجزئيات.

وهذا ما يؤكد أن الكليات موجودة فى الخارج، وليست موجودة فى الذهن فقط، ولهذا فما نعرفه عقليا ليست المحسوسات فقط، بل ماهيتها كذلك وليست الظواهر فقط - لو استخدمنا مصطلحات الفلسفة الكانطية - بل الأشياء فى ذاتها التى تنكر فلسفة كانط إمكانية معرفتها. فالمعقولات الكلية عند ابن رشد - كما ذكرنا - غير مفارقة بشكل مطلق، وإنما تقوم فى محسوسات وجزئيات.

على أن هذه الكليات لم تبدأ من الذهن أو العقل، فالعقل عند ابن رشد أقرب إلى أن يكون صفحة بيضاء ترتسم عليه المعقولات الكلية من خارجه، فالكليات ذات وجود عينى فى الموجودات الجزئية المتعددة. إنها الكلى فى الجزئى، والعقلى فى المحسوس، أو بتعبيرنا الحديث: الحقيقة النظرية المستخلصة من داخل الموجودات والظواهر العينية.

والعقل الذى يحقق هذا الاستخلاص للمعقولات الكلية من المدركات الحسية، هو قوة مشتركة - كما سبق أن أشرنا - بين جميع البشر بغير تمييز، مما يذكرنا بمقولة ديكارت إن العقل هو أكثر الأشياء عدلا فى قسمته بين البشر. وهو ما يجعله عقلا إنسانيا واحدا، رغم تفاوت مستوياته.

على أن هذا القول بهذه المعقولات الكلية فى المجال المعرفى عند ابن رشد، يستند على قوله بالسببية كنظام موضوعى شامل فى المجال الوجودى (الأنطولوجى) لأنه بغير القول بالسببية لا مجال للقول بالعقل. فمن رفع الأسباب - على حد قول ابن رشد - رفع العقل، ورفع العلم. وابن رشد يخصص بابا فى كتابه (تهافت التهافت) للرد على الغزالى وعلى المذهب الأشعرى عامة، فى إنكار السببية. على أن السببية عند ابن رشد لا تقف عند حدود العلاقات الضرورية بين الأشياء الموضوعية الخارجية، بل هى سببية مزدوجة وهى عنده أساس العقلانية وأساس الحرية فى وقت واحد. فهناك أسباب خارجية ضرورية تحكم العالم الخارجى وهناك أسباب ضرورية داخلية تحكم أفعالنا وإرادتنا فى عالمنا الإنسانى الذاتى. وأفعالنا وإرادتنا لا تتم ولا تتحقق إلا بمراعاة الأسباب الخارجية. وهنا يتم التوافق والتلاقى والتلاؤم بين إرادتنا الذاتية، والضرورات الخارجية. ومن هذين تتحقق حريتنا، وتتحدد دلالتها الذاتية والموضوعية معا. وتحل بهذا مشكلة القضاء والقدر حلا إنسانيا ولعلنا نستطيع أن نتبين فى هذه الرؤية الرشدية للعلاقة بين الضرورة والحرية، الطابع الجدلى لهذه العلاقة الذى سوف نتبينه بعد ذلك فى مفهوم اسبينوزا، وفى مفهوم هيجل لها بوجه خاص. وهكذا تصبح الحرية الموضوعية هى التتويج العظيم لهذه الفلسفة العقلانية للوجود والمعرفة عند ابن رشد. التى أراد ابن رشد أن يقيم على أساسها سلطة مستنيرة. ذات أساس عقلى موضوعى، وعمق إنسانى، فى مواجهة السلطة السلفية المتعصبة الجامدة التى كانت سائدة فى عصره، والتى نجحت فى هزيمة مشروعه العقلانى التنويرى، والتى ما تزال فى عصرنا الراهن تتربص بكل منجزاتنا الحضارية المحدودة، الهشة، وتسعى إلى عرقلة جهودنا للخروج من تخلفنا وتبعيتنا. وهنا تبرز فلسفة زكى نجيب محمود العقلانية كامتداد، ومواصلة لهذه المعركة الفكرية التاريخية.

يكاد العقل أن يكون كذلك ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هو جوهر فلسفة زكى نجيب محمود(**). ويكاد مفهوم العقل عنده أن يكون مستمداً أساساً من الفلسفة الوضعية المنطقية التى تعد، فى جانبها المنطقى امتداداً معاصراً ـ رمزيا أو رياضياً ـ للمنطق الصورى الأرسطالى. على أن هذا يرتبط ـ فى تقديرى ـ بالمرحلة الأولى من المسيرة الفكرية لزكى نجيب محمود. ذلك أنه أخذ بعد ذلك يتخفف من ارتباطه بالوضعية المنطقية كما سوف نرى. أما فى إطار الوضعية المنطقية فقد كان مفهوم العقل عنده يغلب عليه الطابع الإجرائى التقنى الخالص.

ذلك أن الوضعية المنطقية تنكر أى وجود موضوعى للكليات سواء كانت مفارقة للموجودات الحسية أو محايثة لها. وهى بهذا تختلف اختلافا كاملا مع مفهوم العقل عند ابن رشد. ولهذا فالمدركات والمعطيات الحسية المباشرة هى مصادر علمنا بالواقع. بحسب هذه الوضعية المنطقية وتأسيسا على هذا ترفض الوضعية المنطقية العبارات اللغوية، والمفاهيم الكلية عامة، التى ليس لها دلالة إشارية مباشرة، إلى مدركات جزئية حسية فى الواقع الخارجى. وتقصر الوضعية المنطقية دور الفلسفة على تحليل العبارات اللغوية الفكرية والعلمية المركبة، لتحويلها إلى عبارات جزئية أولية لكشف صحة أو بطلان ما تشير إليه أو تنطبق عليه من مدركات حسية مباشرة. ووسيلتها فى هذا التحليل هى المنطق الصورى، لأنه صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل.

وعلى هذا، فالعبارة اللغوية الجزئية الأولية، والمعطى أو المدرك الحسى المباشر، وتحديد المطابقة أو عدم المطابقة بين العبارة اللغوية والمدرك الحسى هو الثالوث الذى يشكل معيار الصدق فى العبارة اللغوية. وفى هذا الإطار يتحدد كذلك مفهوم العقل فى المرحلة الأولى من المسيرة الفكرية لزكى نجيب محمود. ويتجلى ذلك فى منهجين: المنهج الأول ـ كما ذكرنا هو تحليل العبارات اللغوية المركبة لتحويلها إلى عبارات جزئية أولية. ويقتصر دور الفلسفة على هذه العملية. وبهذا فالفلسفة لا تكون طاقة فكرية معرفية تأملية وإنما مجرد أداة تحليلية على أساس المنطق الصورى. أما المنهج الثانى فهو منهج علمى خالص،يكاد العقل فيه أن يكون نمطا من أنماط السلوك الذى يتحدد بمقتضاه السير من مبدأ من المبادىء إلى هدف مقصود.

ولهذا يعرف الدكتور زكى نجيب محمود التفكير فى كتابه «عن الحرية أتحدث» فى مقال «شرح وتحليل» بأنه «عملية ذهنية ترسم بها خريطة العمل المؤدى إلى تحقيق هدف ما. وبذلك فلتتنوع الأهداف ما شاء لها أصحابها أن تتنوع، ولكنها جميعا تلتقى عند الأصل

المشترك» . وينطبق هذا المفهوم للعقل على مفهوم القانون العلمى. فالقانون العلمى - عند زكى نجيب محمود - كما يقول فى كتابه المنطق الوضعى: «ليس قضية حتى يجوز وصفه بالضرورة أو الاحتمال(.........) بل هو تعليمات استرشد بها الباحث فى طريق سيره خلال الظواهر الطبيعية» . وبهذا تكون المعرفة العلمية على حد قوله فى كتابه «تجديد الفكر العربى» هى: (مخططات لأعمال وليست بناءات تبنى فى الذهن ليتأملها الإنسان) . وهكذا يتبين لنا أن رؤية العالم بحسب الوضعية المنطقية هى رؤية تجزيئية محصورة فى حدود الإدراك الحسى لمعطياته المباشرة. ولهذا كان من الطبيعى أن تختفى علاقات السببية الضرورية فى هذه الرؤية للعالم، وتحل محلها علاقات - تقارن أو اطراد فى الحدوث. فليس بين الظواهر علة تفضى إلى معلول بالضرورة، وإنما هناك بينها سابق ولاحق بشكل مطرد، ولايمكن القول بأن السابق علة فى اللاحق، وإنما العادة هى التى توحى لنا بأن هناك علاقة ضرورية بينها تماما كما كان يقول الغزالى وهيوم من بعده. أما العلاقة الضرورية فموجودة فقط فى أبنية العبارات المنطقية والرياضية، أما بين الأحداث الطبيعية والاجتماعية فلاسبيل للجزم بصدق العلاقات السببية الضرورية، ويمكننا القول بالاطراد فى العلاقة بينها، وباحتماليتها، وليس بالعلاقة الضرورية. وينفى السببين كعلاقة ضرورية بين الظواهر. يتأكد كذلك نفى المعقولات الكلية سواء فى وجودها المفارق أو المحايث، على خلاف ما هو الحال فى المنظومة الفكرية الرشدية.

ولقد انعكست هذه الرؤية الإجرائية التجزيئية للعقل فى دراسات زكى نجيب محمود الخاصة بالتراث العربى التى بدأها فى الستينيات. ففى هذه الدراسات اتخذ من التراث موقفا انتقائيا عمليا نفعيا. فنحن بحسب هذا الموقف لا نأخذ من التراث إلا ما ينفعنا فى واقعنا العملى الراهن. أما مالا نفع فيه، فيكفى أن يكون وسيلة للتسلية لاأكثر، دون أن نلقى به فى النار، كما كان يدعو هيوم، على حد تعبير زكى نجيب محمود. على أن الملاحظ فى دراسة زكى نجيب محمود للتراث العربى ارتفاعه، برغم هذا الموقف الانتقائى من حدود التحليل إلى آفاق التركيب. ويتمثل هذا فى مسعاه فى هذه الدراسة إلى الكشف عن القسمة الجوهرية المشتركة فى ثقافتنا العربية قديماً وحديثاً. ويخلص من هذه الدراسة إلى القول بأنها الثنائية بين العقل والإيمان، بين العلم والوجدان، بين الأصالة والمعاصرة وبين الأرض والسماء. وبصرف النظر عن الطابع التوفيقى لهذه الثنائية، فالملاحظ أنها تخرج بمنهج زكى نجيب محمود، من حدود التحليلية التجزيئية المنطقية، إلى أفق الرؤية التركيبية الشاملة. على أننا نلاحظ بشكل عام فى كتاباته المتأخرة معالجته للقضايا الوطنية والاجتماعية معالجة لاتقف عند الحدود التحليلية الشكلية لعناصرها، بل تنحو إلى الكشف عن الدلالات التى تتسم بالكلية

من ناحية، أو الصيرورة التاريخية من ناحية أخرى، ولعلنا نلاحظ كذلك فى آخركتبه: «حصاد السنين» اختفاء «الوضعية المنطقية»، لا كمصطلح فحسب، بل كمنهج كذلك، فى تحليل الظواهر وتقييمها. فلم تعد الفلسفة فى ممارسته لها تقتصر على تحليل العبارات اللغوية، كما كان يقول فى المرحلة الأولى، بل أصبحت تحرص على اكتشاف الوحدة التى يترابط بها ماقد يبدو فى الظاهر متفرقاً متناثراً. وما أكثر نصوص هذا الكتاب الدالة على ذلك. بل لم يعد التراث العربى فى هذا الكتاب مجرد مجال ننتقى منه ما ينفعنا فى حاضرنا، بل أصبح أساسا راسخا لتأكيد صيرورتنا التاريخية على حد قوله. وهكذا تبرز عقلانية زكى نجيب محمود فى كتاباته الأخيرة ذات عمق تاريخى ووعى اجتماعى. على أن هذه الرؤية العقلانية المختلفة لم تبرز فجأة، فى فكره الأخير، وإنما كانت مبثوثة فى بعض كتاباته القديمة كذلك، وبخاصة فى مقالاته ذات البنية الأدبية الفنية التى كانت تزخر فى الحقيقة بالمواقف الاجتماعية النقدية، وبالدعوات الحارة للتغيير والتجديد. وهكذا يبدو لنا الطابع الثنائى المزدوج فى مسيرته الفكرية، بشكل عام، بين التحليل والتركيب، بين النظرة التجزيئية والنظرة الكلية، بين المنهج الإجرائى التقنى النفعى والمنهج التأملى الموضوعى المعرفى. وإذا كانت هذه الثنائية قد برزت فى دراسته للتراث العربى، وكانت ذات طابع أقرب إلى التوفيقية القلقة، إلا أنها لم تكن ثابتة مستقرة على هذا النحو طوال مسيرته الفكرية، بل ما أكثر ما تحركت بشكل حاسم نحو سيادة الجانب العقلانى، بمعناه الكشفى التغييرى الإبداعى الشامل.

حقا، لم يكن زكى نجيب محمود منشغلا بالقضايا السياسية ولكنه كان مهموما بها دائما، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفكر الدينى والسلطة. فلقد كان بتوجهه العقلانى العام، حتى فى إطار وضعيته المنطقية، يقف ضد السلطة الدينية السياسية، ومع عقلنة المجتمع المدنى، ومعارضا لكل صور التخلف والجمود والتعصب والتزمت والضبابية الفكرية فى مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية. ولهذا يعد زكى نجيب محمود، بحق من أبرز مفكرى الحركة التنويرية فى عصرنا الراهن. الذى استطاع أن يبلور مفاهيمها بلورة نظرية بحيث أصبحت تشكل منظومة فلسفية متسقة. وهو بهذا كذلك يعد بحق امتداداً عقليا لابن رشد، برغم ما بينهما - كما رأينا - من اختلاف فى مفهوم العقل وخاصة فى المرحلة الأولى من مسيرة زكى نجيب محمود الفكرية.

لقد تجاوزت المنجزات الفكرية والعلمية والاجتماعية فى عصرنا الراهن، الكثير من أفكار ابن رشد، ومع ذلك تظل مفاهيمه العقلانية أكثر نقداً من أغلب المفاهيم السائدة فى مجتمعاتنا العربية الراهنة. ولهذا فهى ماتزال غذاء خصبا لمعركة التنوير العقلانى فى ثقافتنا الراهنة.

وكذلك الشأن بالنسبة للإضافة العميقة الجليلة لفلسفة زكى نجيب محمود العقلانية، التى تقوم بدور فعال فى التصدى لمختلف التوجهات الأصولية المتزمتة المتعصبة الجامدة.

ومع ذلك، فما أحوج فكرنا العربى المعاصر إلى مزيد من المعالجة العقلانية النقدية لفلسفة ابن رشد فى سياق عصره، وإلى مزيد من المعالجة العقلانية النقدية لفلسفة زكى نجيب محمود فى سياق مجتمعاتنا العربية الراهنة، وماتحتدم به من قضايا وإشكالات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية فى إطار عصرنا الراهن ومايزخر به من منجزات فكرية وعلمية وخبرات إنسانية. فهذا هو المعنى الحقيقى العميق لقيامنا بواجب التقدير والتقييم لهذين المفكرين الكبيرين ابن رشد وزكى نجيب محمود، وبهذا،نستطيع أن نقوم بواجب المواصلة العقلانية الإبداعية لمسيرتنا الفكرية العربية.

الهوامش

(*) يمكن الرجوع إلى الكتب التالية بوجه خاص للمزيد من التعرف على مسألة العقل عند ابن رشد، بعض كتب ابن رشد:

(١) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة.
(٢) تهافت التهافت.
(٣) تلخيص كتاب النفس تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى.

بعض كتب عن نظرية المعرفة عندابن رشد:

(١) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
(٢) د. محمد المصباحى: إشكالية العقل عند ابن رشد.

(**) يمكن الرجوع إلى الكتب التالية بوجه خاص للمزيد من التعرف على مسألة العقل عند زكى نجيب محمود:

(١) نحو فلسفة علمية.
(٢) خرافة الميتافيزيقا
(٣) المنطق الوضعى.
(٤) تجديد الفكر العربى.
(٥) المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى.
(٦) . من زاوية فلسفية
(٧) قصة عقل.
(٨) ثقافتنا فى مواجهة العصر.
(٩) حصاد السنين .

زكى نجيب محمود
من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشاملة

مفكران مصريان، اختلف مع فكرهما وفلسفتهما أشد ما يكون الاختلاف، هما عبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود، ومع هذا فما أعمق ما تمتلىء به نفسى نحو هذين المفكرين من تقدير ومحبة. أختلف مع وجودية عبد الرحمن بدوى، كما أختلف مع الوضعية المنطقية التى يتبناها زكى نجيب محمود، ولعلى كرست جانبا من كتاباتى الفلسفية لدحض هاتين الفلسفتين. على أن هذا لم يحجب أبدا عنى إدراك مالهذين المفكرين من قيمة جليلة كبرى فى حياتنا الثقافية عامة. ولست أغالى إن قلت أنهما نموذجان نادران للتفانى المطلق، وأكرر المطلق، فى خدمة الفكر العربى المعاصر. فعبد الرحمن بدوى فى الحقيقة ليس مجرد مفكر وجودى أضاف إلى الفكر الوجودى عامة إضافات إبداعية ترتفع به فوق حدود النقل والتقليد والاتباع، وإنما استطاع أن يقدم لنا بدراساته وتحقيقاته وترجماته وتآليفه، التى تزيد على المائة وخمسين كتابا من الكتب التأسيسية، إضاءة باهرة لأبرز جوانب تراثنا العربى الفلسفى والفكرى، فضلا عن التراث الفلسفى الغربى. وما أريدأن أزيد فى الحديث عن عبدالرحمن بدوى فى هذا المقال الذى أكرسه لزكى نجيب محمود، وإنما حسبى أن أكرر ما سبق أن دعوت إليه من ضرورة العمل على تكريم هذا المفكر المصرى العربى العظيم تكريما شاملا على المستوى القومى العربى، تبادر به مؤسساتنا الثقافية المصرية، أو الجامعة العربية. إن عبد الرحمن بدوى يعد - وحده - مؤسسة كاملة مبدعة فى حياتنا الثقافية المعاصرة. وكذلك الشأن بالنسبة لزكى نجيب محمود.

ففى مثل هذا الشهر تماما منذ أكثر من أربعين عاما أى فى فبراير ١٩٥٠ كتبت أول مقال لى عن زكى نجيب محمود فى مجلة علم النفس التكاملى، التى كان يصدرها أستاذنا الجليل يوسف مراد، بعنوان ماوراء المدرك الحسى ردا على مقال لزكى نجيب محمود بعنوان

«المدرك الحسي» ومنذ ذلك الحين ما انقطعت كتاباتى عن زكى نجيب محمود. وبرغم الطابع النقدى الحاد لأغلب هذه الكتابات فلم تتضاءل أبدا قيمته الفكرية والشخصية ودعوته العقلانية عندى بل كانت تزداد دائما عمقا وشموخا. ولعلى لهذا رحت أسائل نفسى فى بحث ألقيته، عن مفهوم العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود فى ندوة بدمياط كانت مكرسة للاحتفال به فى ابريل ١٩٨٦، رحت أسائل نفسى: «ماسر تقديرك وإكبارك له ولدعوته رغم اختلافك مع أسسه الفلسفية؟».

ولقد وجدت الاجابة عن هذا التساؤل فى نهاية هذا البحث «فى الجهد الذى تبذله عقلانية زكى نجيب محمود - برغم اختلافى معها - فى التصدى لطوفان السلفية اللاعقلانية المتزمتة ولاستشراء السطحية والخرافة فى كثير من جوانب حياتنا العربية المعاصرة».

على أننى عندما أعيد النظر فى كتابات زكى نجيب محمود، وأحيطها برؤية شاملة وأعيد النظر فيما سبق أن كتبته عنه أتبين أن إجابتى عن ذلك التساؤل ليست كافية، بل أتبين كذلك أن كتاباتى السابقة عنه كانت محدودة بحدود نقد منهجه التحليلى الوضعى المنطقى، ولكنها تنقصها الرؤية الشاملة لحقيقة فكر زكى نجيب محمود. حقا إننى مازلت أختلف مع المنهج التحليلى الوضعى، وحقا أن زكى نجيب محمود يقول دائما ويكرر أن جوهر فكره هو هذه الدعوة إلى المنهج التحليلى. الا أننى أرى اليوم أن فكره ليس فيما يقوله هو عن فكره، وإنما فيما نتكشفه نحن من هذا الفكر لا فى تطبيقاته المباشرة على هذا الموضوع أو ذاك، ولا فى ما يتسلح به من منهج يقول به، وإنما فى مجرى ممارساته الفكرية والعلمية الفكرية الشاملة التى هى أوسع وأعمق من أى تطبيق مباشر لهذا المنهج بل من المنهج نفسه. أكرر حتى لا أتهم بالتبرير أو المجاملة، أننى أختلفت ومازلت اختلف مع زكى نجيب محمود فى دعواه المنهجية، وفى فلسفته الوضعية المنطقية، ولكنى أرى أن مسيرته الفكرية التى أستبصرها اليوم فى مجملها وشمولها، وخاصة فى كتابه «حصاد السنين». تتسم بما هو أكبر وأعمق من حدود هذه الوضعية المنطقية. ويقول بعض الدارسين لفكر زكى نجيب محمود أنه خرج عن حدود هذه الوضعية المنطقية فى الستينيات عندما تنبه إلى التراث العربى الإسلامى القديم وعكف على دراسته وخاصة فى كتابيه «تجديد الفكر العربى» و «المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى». وأنا أختلف تماما مع هذا القول، فلقد عالج زكى نجيب محمود تراثنا القديم بمنهجه التحليلى المنطقى، بل كانت نتائج معالجته لهذا التراث متسقة تماما مع فلسفته الوضعية المنطقية.

وليست هذه هى قضيتى هنا. إنما قضيتى هى أن المسيرة الفكرية الشاملة لزكى نجيب

محمود أفسح أفقا من أن نقلصها فى هذه المنهجية التحليلية المنطقية، أو فى الفلسفة الوضعية المنطقية نفسها. وقد يكون من المفيد أن أعود باختصار شديد إلى ماسبق أن كتبته عن زكى نجيب محمود لنتبين كيف كادت هذه الكتابة أن تقلص الرؤية الشاملة لزكى نجيب محمود فى منهجيته المنطقية وحدها التى كان يعلنها، ولاتتبين ماوراء ذلك من أبعاد أكبر من حدود هذه المنهجية، بل أكبر من حدود تبنّيه لها.

عندما كتبت مقالى الأول فى فبراير ١٩٥٠ كان يغلب على ماكتبت الطابع الأكاديمى الخالص، وكان جوهر المقال مناقضة مايصف به زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية من معاداتها للميتافيزيقا، ومن علميتها وفى قصر الفلسفة منهجيا على تحليل العبارات العلمية. فقد رحت فى هذا المقال أحاول إثبات ما يتغلغل فى الوضعية المنطقية نفسها من أسس ميتافيزيقية، فضلا عما فى العلمية المزعومة للوضعية المنطقية من قصور شكلى يقلص عملية المنهج العلمى بتحديده بحدود المدرك الحسى، ويفقد الفلسفة - بقصرها على التحليل - فاعليتها التأملية الإبداعية. والواقع أننى مازلت - فى غير عناد أو استعلاء - أرى فيما كتبته آنذاك سندا كبيرا من الموضوعية والصدق العلمى.

وفى عام ١٩٥٧ كتبت مقالتين عن فلسفته كان يغلب عليهما الطابع السجالى لا الأكاديمى.. ولهذا لم أقف عند حدود نقد المنهج الوضعى المنطقى وفلسفته التى تقوم عليه، وإنما رحت اتهم هذه الفلسفة فضلا عن منهجها، بأنها تسهم فى حرف وعينا عن الإدراك بحقائق واقعنا السياسى والاجتماعى، وبالتالى فهى تسهم كذلك فى حرف نضالنا عن أهدافه الحقيقية بتركيزها على المدركات الحسية المباشرة.

وأذكر أننى قرأت له آنذاك فى بعض كتبه ومقالاتهماينفى - بحسب وضعيته المنطقية - حقيقة المفاهيم المجردة، إذ لاوجود عندها إلا للمدركات الحسية الجزئية المباشرة، ولقد استفزنى فكريا بوجه خاص مثال - فيما أذكر - ضربه لمفهوم الدولة، مؤكدا أنه لاوجود لمثل هذا المفهوم العام، فالدولة إنما هى الموظفون المحددون الفرادى الذين نستطيع أن نشير إليهم فى هذا العمل المحدد، أو ذاك. وفى ذلك الوقت - كانت ومازال - قضية الدولة وبنيتها ودلالتها الاجتماعية والطبقية أهم مايشغل المناضلين والمفكرين السياسيين عامة. وفى تلك السنوات من الخمسينيات كان الحوار حادا حول الطبيعة الطبقية لسلطة يولية، وحول حدود ثوريتها إلى غير ذلك. ولهذا كان هذا التحديد الوضعى التجزيئى للدولة فى صورة موظفين فرادى، دعوة فكرية ذات طابع إصلاحى خالص تطمس الرؤية الطبقية الخاصة للدولة، وتحرف النضال الثورى من أجل تغيير بنيتها الطبقية القائمة واستبدالها ببنية طبقية أخرى.

المهم أن الخلاف مع الوضعية المنطقية فى ظل أوضاع الخمسينيات وصراعاتها الفكرية والسياسية، انتقل من مجرد خلاف منهجى أكاديمى، إلى خلاف أيديولوجى حاد، برز فى هاتين المقالتين اللتين كتبتهما عام ١٩٥٧ ونشرتها فى مجلة الرسالة الجديدة ثم حالت ظروف سياسية دون أن أتمكن من الكتابة بين عامى ١٩٥٩ ـ ١٩٦٤. على أنى فى أواخر عام ١٩٦٤ اشتبكت من جديد مع زكى نجيب محمود فى البيان الذى أصدرته لجنة الشعر فى المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون، وقيل آنذاك أنه كاتب هذا البيان أو صائغه. وكان البيان رفضا للشعر الجديد، لخروجه على عمود الشعر التقليدى من ناحية، واستعانته ـ كما أشار البيان ـ بمفردات تنتسب إلى أديان غير الدين الإسلامى، مثل الصلب والخطيئة إلى غير ذلك! وكان فى تقديرى أن البيان يتسق مع الرؤية التجزيئية للوضعية المنطقية.

(على أننى فى عام ١٩٦٦ علقت على كتابه «قصة نفس» سعيدا بما يتيحه هذا الكتاب، الذى يتخذ شكلا روائيا، لكشف أسرار هذه النفس التى تتخفى وراء الإطار المنطقى المتسق الوقور الصارم الذى تتسم به فلسفته. والرواية ـ أو قصة نفس ـ تتحدث عن ثلاثة أشخاص، ولكنهم فى الحقيقة شخص واحد ذو أبعاد ثلاثة، هى البعد العاطفى، والبعد الخلقى التقليدى والبعد العقلى المنطقى.. وبرغم هذا فإن الرواية أو الكتاب يغلب عليه طابع التحفظ والتحليل العقلى الوقور، والعزلة والانقطاع بهموم النفس ومشاكلها الذهنية، عن هموم الناس ومشاكل المجتمع وقضايا العصر.

ورأيت فى هذا انعكاسا وتعبيرا عن الفلسفة الوضعية المنطقية. وإن كنت تمنيت فى نهاية المقال أن تكون «قصة نفس» نهاية لفلسفة قديمة وبداية لفلسفة جديدة لزكى نجيب محمود تكون آقرب إلى الواقع والناس.

على أنى فى بداية السبعينيات ركزت حوارى معه على توجهه الجديد نحو تحليل التراث العربى الإسلامى ومحاولة تجديده. والحق، أننى وجدت فى هذه المحاولة ـ كما سبق أن ذكرت ـ تطبيقا لمنهجه الوضعى المنطقى على هذا التراث، فموقفه منه ـ كما رأيت آنذاك ـ كان موقفا انتقائيا خالصا، لايرى من قيمة فى هذا التراث إلا ما يمكن أن تكون فيه من عناصر تنفعنا فى حاضرنا الراهن، أما ماعدا ذلك فليس له إلا قيمة التسلية!

على أنه فى تحليله للتراث، كان يسعى إلى أن يضع يده على مايشكل جوهر التراث، وبالتالى جوهر الثقافة العربية الإسلامية، فيجد ذلك الجوهر فى ثنائية الأرض والسماء، العقل والقلب، العلم والإيمان، إلى غير ذلك من الثنائيات التى كان يغلب فيها أحيانا الجانب الوجدانى على الجانب العقلانى، وهنا تبرز دعوته إلى التوفيق بين الأصالة والمعاصرة بين

هويتنا العربية الإسلامية والطابع العلمى التقنى الذى يتميز به العصر الحديث.

ولعل أغلب وأعمق ماكتبه زكى نجيب محمود منذ الستينيات وحتى اليوم، يكاد يدور حول هذا الموضوع. وأذكر أننى كتبت عام ١٩٨٢ مقالا فى مجلة La pensée الفرنسية حول الثنائية فى الفكر العربى قديما وحديثا تعرضت فيه بالنقد لفلسفة زكى نجيب محمود من بين من تعرضت لهم من مفكرين عرب قدامى ومحدثين من أصحاب هذه الرؤية الثنائية.

وكان آخر ماكتبته عن زكى نجيب محمود هو البحث الذى أشرت إليه من قبل حول مفهوم العقل والعقلانية عنده والذى ألقيته فى دمياط عام ١٩٨٦ بمناسبة الاحتفال به. وكانت خلاصة البحث أن مفهوم العقل عند زكى نجيب محمود هو مفهوم إجرائى تقنى خالص يفتقد الرؤية التاريخية الشاملة، وتنوع الدلالات الأبستمولوجية والأيديولوجية، وهو تعبير عن فلسفته الوضعية المنطقية ذات البعد البرجماتى. ولقد اعتبرت أن هذا المفهوم الإجرائى التقنى للعقل، بثنائيته وازدواجه مع البعد الدينى يكاد يشكل الإيديولوجية السائدة فى الفكر العربى الحديث، والتى تتبناها أغلب أنظمة الحكم العربية.

مرة أخرى أكرر ماسبق أن ذكرته، من اننى مازلت منذ فبراير عام ١٩٥٠ وحتى اليوم أختلف مع منهج التحليل الوضعى المنطقى الذى تبناه زكى نجيب محمود ودعا إليه ومارسه فى العديد من كتاباته التحليلية.

إلا أننى عندما أطل اليوم فى الرؤية الشاملة التى عبر عنها زكى نجيب فى مختلف كتاباته، وبصرف النظر عن حدود تبنيه لهذا المنهج التحليلى، أتبين أن ماكتبته عنه كان يركز على نقد هذا الجانب المنهجى وحده وكان بهذا يغفل عن جوانب أخرى فى هذه الكتابات لعلها أكبرمن هذه الحدود المنهجية بل لعلها تتعارض معها أو تتمرد عليها بوعى أو بغير وعى.

وفى إطار القراءة الشاملة لفكر زكى نجيب محمود ومواقفه، أستطيع اليوم أن أتبين الأبعاد الأساسية التالية:

دعوة واضحة إلى التقدم، خروجا من التخلف الذى يرين على فكرنا وحياتنا ومجتمعاتنا، وهى دعوه مسلحة منذ البداية بإيمان عميق بالتطور من ناحية وبالعلم من ناحية ثانية، وبالحرية من ناحية ثالثة. ولم تكن دعوته الملحة إلى الوضوح الفكرى إلا بهدف امتلاك أسباب التقدم. ولم تكن دعوته الملحة إلى المنهج العلمى - مهما اختلفنا حول هذا المفهوم عنده وبخاصة أنه يكاد يقتصر على الجانب التكنولوجى إلا بهدف تحقيق الحرية وامتلاك أسبابها.

فالعلم هو سبيلنا للحرية. وإذا كانت دعوته للتقدم فى ارتباط بمفاهيم التطور والعلم والحرية، هى دعوة للحاق بالعصر كما كان ومايزال يتطلع، فإنها على وجه التحديد كانت كذلك تعبيرا عن موقف واضح منذ البداية معاد للاستعمار البريطانى والصهيونية والسيطرة الأجنبية على أرضنا أو الأرض العربية عامة. لعلنا نختلف أو نتفق مع بعض مواقفه السياسية الجزئية، إلا أن هذه هى رؤيته الشاملة التى انعكست فى مواقفه العامة كذلك طوال حياته. ربما لم يفصح عن الارتباط الحميم بين تطوره الفكرى والسياق السياسى والاجتماعى المصرى والعربى والعالمى الذى كان يعيش فيه، عندما كتب روايته «قصة نفس» كما سبق أن أشرت، إلا أنه فى كتاباته اللاحقة وخاصة فى آخر ماأصدر وهو كتابه «حصاد السنين» نتبين هذا الارتباط الحميم الحار والتفاعل الخصب بين فكره ووقائع وطنه وعصره، بل نتبين حسا تاريخيا،تتشابك وتتصادم وتتحرك فيه الأحداث والأفكار، مما يكاد يتعارض مع الرؤية التجزيئية الثبوتية التى تتسم بها الفلسفة الوضعية المنطقية، وهو حس تاريخى لايقف عند حدود التأمل، داخل أسوار الدلالات، بل كان يتضمن دائما وبشكل جهير دعوة إلى تغيير، بل إلى «ثورة فكرية» (والتعبير له وليس لى) وكانت دعوته المنهجية التحليلية تكاد تشير إلى موقف إصلاحى جزئى، ولكنها فى الحقيقة كانت تتضمن دعوة إلى وضوح فكرى يتيح تحقيق تغير شامل فى رؤيتنا للعالم والحقيقة. ولهذا لم يقف كما فعل ويفعل العديد من أصحاب الفلسفة التحليلية عند حدود التحليل، بل كان التحليل وسيلته وركيزته ودعواه إلى تغيير فكرى شامل، بل لست أغالى إن قلت إنه يخرج أحيانا بل يتمرد على هذه الحدود التحليلية، إلى رؤية تركيبية ما أكثر ماكان يحذر منها ويرفضها فى غمرة استغراقه فى منهجه التحليلى المنطقى الوضعى!. فى هذه الرؤية التركيبية لاتكون الفلسفة مجرد عملية تحليلية للعبارات العلمية أو للمفاهيم التى يتداولها الناس كما كان يؤكد ويؤكد دائما بحسب فلسفته الوضعية المنطقية، بل تصبح المهمة الأولى للفكر الفلسفى - وأنا هنا أسوق نصا من نصوصه فى «حصاد السنين» دار الشروق ١٩٩١ صفحة ٢٣٨ - هى إيجاد الوحدة التى يتوحد بها ماقد يبدو فى الظاهر متفرقا متناثرا، سواء أكان ذلك فيما تفرق وتناثر من كائنات الطبيعة، فيوحدها الفكر الفلسفى ليراها الإنسان كونا واحدا متصل الأجزاء فى بناء منظوم، أم كان ذلك فيما تفرق وتناثر من أجزاء المعرفة الإنسانية، فيوحدها الفكر الفلسفى فى نسق واحد، يظهر مابين تلك الأجزاء من صلات وثيقة (...) أنه بغير هذه الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة، تنعدم «الرؤية» الواضحة عند الفرد الواحد من الناس» (ونلاحظ هنا أن الوضوح الفكرى أو الرؤية الواضحة لم يعد مصدرها التحليل فحسب، بل التركيب، وإقامة الوحدة النسقية بين العناصر!

وطريق هذه الوحدة عند زكى نجيب محمود يتحقق بالفكر الفلسفى عبر طرق ثلاثة

الأول هو التداخل والتواصل الذى يتكشفه الفكر الفلسفى فى جذر مشترك بين قيم ثلاث هى الحق والخير والجمال، والثانى هو الجذر المشترك الذى يتكشفه الفكر الفلسفى كذلك فى التشكيلات اللغوية والرمزية التى تستخدمها العلوم، والعقائد والآداب، أما الطريق الثالث إلى الوحدة، فهو منهج المتصوفة فى هذا اللقاء المباشر بالوجود العينى بدل أن يلجأ إلى «الأقوال» التى قيلت عن ذلك الوجود (راجع: حصاد السنين : ص ٢٣٨ ـ ٢٤٥).

حقا، إن هذه الرؤية التوحيدية التركيبية تستند إلى تحليل منطقى سابق، إلا أن هذا التحليل المنطقى ـ كما رأينا ـ لم يعد هو المهمة الوحيدة للفلسفة كما تذهب الوضعية المنطقية، ولم تعد الفلسفة مقصورة على التحليل ومحصورة فيه، بل أصبح للفلسفة منهج آخر ترفضه الوضعية المنطقية تماما هو منهج «التأمل». وزكى نجيب محمود الوضعى المنطقى فيما يعلن دائما، يخرج على هذا المنهج، ويتخذ من التأمل الفلسفى منهجه لوحدة المعرفة. يقول متحدثا عن وحدة القيم الثلاث الكبرى الحق والخير والجمال: «وهكذا ترى كيف يوصلنا التأمل فى القيم الثلاث الكبرى (وهى التى يتفرع عنها كل مايعرفه الإنسان من قيم) إلى ضم الكثرة الكثيرة التى نشاهدها فى الكائنات المختلفة، حتى لتصبح أمامنا وجودا واحدا موحدا تتكامل فيه تلك الكثرة كما تتكامل فى الكائن الحى أعضاؤه» (ص٢٤١) حصاد السنين.

ليس التأمل فحسب، بل الحدس الصوفى كذلك، كما سبق أن رأينا، فأين زكى نجيب محمود من المنهج الوضعى المنطقى؟ نعم.. إنه هناك دائما موجود دائما ولكن فكر زكى نجيب محمود ـ رغم كل دعاواه الوضعية المنطقية ـ كان دائما أكبر وأرحب وأعمق من حدود هذا المنهج وهذه الفلسفة!

وبهذا النزوع التركيبى التوحيدى للرؤية الفلسفية، كانت كذلك محاولته لكشف ماهو جوهرى، أى ماهو جذرى وواحد فى التراث العربى الإسلامى، وبهذا النزوع التركيبى التوحيدى كانت محاولته لتحديد العلاقة بين ماهو جوهرى فى هذا التراث، وبين حقائق عصرنا، ليقيم بينهما ثنائية لاتطمس خصوصيتنا العربية النابعة من هذا التراث، ولاتعزلنا فى الوقت نفسه عن حقائق عصرنا، أو تجعلنا مجرد أتباع له. إنها وحدتنا المتميزة الخاصة داخل وحدتنا العامة فى إطار عصرنا الراهن كله، وهنا لم يعد التراث القديم مجرد عناصر ننتقيها ونستعيدها إذا كان فيها ماينفعنا فى حياتنا العصرية، بل يصبح فى ضوء هذا تأكيدا «لصيرورتنا التاريخية»، وليس مجرد ماض نفتش فيه عما ينفعنا كما كان يقول. ومرة أخرى أتساءل: أين الوضعية المنطقية فى هذا؟ نعم، إنها هناك فى التحليل موجودة فيه وبه. ولكن هناك مايتجاوز هذا التحليل إلى منهجية تركيبية توحيدية ذات رؤية إنسانية كونية شاملة

وعمق تاريخى، وذات إرادة للتغيير والتجديد. وأتساءل: هل كان هذا تطويرا فى فكر زكى نجيب محمود؟ حقا.. لقد كان يجدد فكره دائما ويجود مواقفه، ولكنى أزعم أن بذرته كانت موجودة دائما فى هذا الفكر.

كان زكى نجيب محمود فى حياته أكثر الناس عزوفا عن الاختلاط بالناس، ولكنه كان أكثر الناس حرصا على إفادة الناس والسعى الجاد المتفانى إلى تغيير فكرهم وتجديد حياتهم، بكتاباته، وبمواقفه من مختلف القضايا الوطنية والاجتماعية، مهما اختلفنا معه فى هذا الموقف أو ذاك، فى هذه الفكرة أو تلك .وإذا كان من حقى أن أحدد ملمحا عاما لزكى نجيب محمود .. لقلت ماقاله هو نفسه تحديدا لجوهر مايدور حوله عصرنا الراهن: إنه الإنسان. وزكى نجيب محمود هو الإنسان، ابن عصره، ابن أمته العربية، ابن مصر البار. إنه داعية الحرية والتغيير والتجدد والعقلانية والإبداع والعلم والتقدم والخصوصية التراثية العربية الإسلامية، والعمومية الإنسانية. وهو المفكر الفاعل الملتزم بهموم وأشواق أمته وعصره، المتسق فكرا وقولا وعملا. إنه بحق واحد من أبرز وأعمق وأصدق وأشرف دعاة الاستنارة والعاملين المجاهدين من أجلها فى فكرنا العربى المعاصر. ومرة أخرى وأخيرة، لست فيما أقوله متخليا عن كل ما اختلفت وأختلف فيه مع زكى نجيب محمود حول منهج الوضعية المنطقية، وإنما هى محاولة لتفسير سر هذا التقدير والحب العميقين اللذين أحملهما لهذا المفكر والإنسان رغم مابيننا من اختلاف فكرى. فما أضيق اختلافنا معه مهما كانت حدوده، فى اتساع وعمق هذا الأفق الإنسانى الشاسع الرفيع الذى يمثله الأستاذ المفكر الجليل زكى نجيب محمود.

عبد الرحمن بدوى .. ذلك المجهول !

فى نهاية مقال الصديق العزيز الدكتور مراد وهبة بعنوان «رؤيتى لعبدالرحمن بدوى» فى العدد الماضى من «إبداع» [اكتوبر ١٩٩٥] يتساءل د. مراد : لماذا توقف كل من بدوى وهيدجر عن استكمال بنائه الفلسفى؟ ويجيب عن تساؤله هذا بتساؤل آخر : هل السبب فى الأساس ؟ وتساؤله الثانى ـ فى الحقيقة ليس تساؤلا، بقدر ما هو تأكيد للإجابة التى جاءت فى متن مقاله نفسه فى قوله «ولكن بعد انتحار هتلر، لم يستكمل كل منهما (يقصد هيدجر وبدوى) مذهبه الفلسفى». وعلى هذا فالأساس الذى توقف بسببه كل من بدوى وهيدجر عن استكمال كل منهما لبنائه الفلسفى ـ فى رأى د. مراد ـ هو انتحار هتلر، انتحر هتلر جسديا، فانتحرا هما فلسفيا! أو بتعبير أدق، الأساس هو نازيتهما المنتحرة بانتحار هتلر، ففلسفتهما هى فلسفة تتجسد فيها «آراء النازية» كما يقول د. مراد فى مقاله.

ونعود إلى بداية المقال الذى يرصد فيه د. مراد العلاقة بين بدوى وهتلر، فعندما مات هتلر دخل بدوى على طلبته فى قسم الفلسفة. بكلية الآداب (وكان من بينهم آنذاك مراد وهبة) لابسا رابطة عنق سوداء، وعندما سئل عن سبب ذلك، قال لأنى حزين على وفاة هتلر. ويواصل د. مراد بعد ذلك توثيق ذلك سياسيا وفكريا، بإشارته إلى عضوية بدوى فيما بين عامى ١٩٣٨ ـ ١٩٤٠ فى حزب مصر الفتاة، ورئاسته لمكتب الشئون الخارجية بالحزب، ويسوق فقرات من بعض مقالات لبدوى تكشف عن نزعته النازية آنذاك وتمجيده لهتلر، ودعوته الدول الصغرى إلى أن «تخطب ودّه وتنشد صداقته بل حمايته ووصايته كى تطمئن إلى الحياة والبقاء إلى جواره». وإلى جانب ذلك، يشير د. مراد إلى أن أول كتاب أصدره بدوى عام ١٩٣٨ هو كتاب عن الفيلسوف الألمانى نيتشه، متخذا من ذلك دليلا على انتماء بدوى للفكر النازى، لما فى فلسفة نيتشه من دعوة إلى تمجيد الفردية المتميزة والقوة المسيطرة، وهذا الكتاب هو أول كتاب فى سلسلة يصدرها بدوى بعنوان «خلاصة الفكر الأوروبى» ومعنى هذا ـ كما يقول د. مراد أن بدوى «لا ينتقى من منتجات العقل الأوروبى

إلا ما يتفق ومتطلبات النازية من تمجيد للفرد القائد والمجموع الخاضع».

والواقع أن قصة عبدالرحمن بدوى مع حزب مصر الفتاة، وقصة هذا الحزب مع النازية فى أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات قصة معروفة. ولقد سبق أن عرضتها بتفصيل فى مقال قديم لى فى مجلة الهلال الشهرية عام ١٩٨٩ وأعدت نشرها فى كتاب لى بعنوان «مفاهيم وقضايا إشكالية»، على أن الوقوف عند هذه القصة أو القضية فى تضاريسها الخارجية ـ كما فعل د. مراد ـ لايكفى لتفسير دلالتها، وإنما لابد من وضعها فى سياقها الموضوعى التاريخى، وتفسيرها بمقتضى هذا السياق.

ففى أواخر الثلاثينيات ومنتصف الأربعينيات احتدم الصراع الوطنى فى مصر ضد الاحتلال العسكرى البريطانى فضلا عن الفساد والتخلف، واختلفت المواقف داخل هذا الصراع. كان هناك ـ دون الدخول فى تفاصيل تاريخية وفكرية عديدة ـ الموقف المهادن المتواطئ، والموقف الوطنى العاطفى، والموقف الوطنى الثورى. وداخل إطار الموقف الوطنى العاطفى كان هناك تيار يرى فى النظام النازى النظام النموذجى الذى يتيح التمثل به والتحالف معه، مواجهة الاحتلال البريطانى، وإمكانية التحرر منه، وإقامة دولة مصرية مستقلة قوية تتجاوز تخلفها وتبعيتها.

وإن كان هناك من يسعى للتحالف مع النظام النازى لأسباب أخرى تتعلق بمصالح خاصة وكان هذا هو مسعى السراى الملكية آنذاك.

ولم يكن موقف القوى الوطنية العاطفية من النظام النازى مقصوراً على مصر وحدها، بل نجد تجلياته عند بعض القوى الوطنية فى العراق وفلسطين. وعندما انفجرت الحرب العالمية الثانية بين الحلفاء وألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية، وبخاصة عندما أخذ الجيش الألمانى بقيادة روميل يزحف فى اتجاه مصر، سمعنا فى الشارع المصرى هتاف «إلى الأمام يا روميل» ! فلقد ساد وهْم شعبى آنذاك بأن هزيمة الإنجليز على أيدى الجيش الألمانى سوف تفضى إلى استقلال مصر وتحررها من الاحتلال الانجليزى وخاصة أن الجيش الألمانى فى السنوات الأولى من هذه الحرب العالمية، اكتسب ملامح أسطورية بتكنيكاته واجتياحاته العسكرية الخاطفة .

ولعلى أذكر فى هذه الأيام، أننى اجتمعت ببعض شباب كانوا يسعون لتجديد الحزب الوطنى القديم، فكان من بين الاقتراحات المقدمة اقتراح بتسمية الحزب بحزب «البازى»! نسبة إلى الطائر المعروف، ولكنها نسبة كان المقصود بها الانتماء إلى الحركة النازية دون إدراك بأن كلمة «النازية» إنما هى مجرد الحروف الأولى للحزب الاشتراكى الوطنى الألمانى!

كان عبدالرحمن بدوى الشاب آنذاك جزءاً من هذه الحركة الوطنية العاطفية مع أسماء أخرى لا شك فى قيمتها الوطنية الديمقراطية فى تاريخنا المعاصر، أكتفى بأن أذكر من بينها اسم فتحى رضوان الذى كتب حينذاك كتابا عن موسولينى!

إنها إذن مرحلة فى حياة عبدالرحمن بدوى بل فى تاريخنا الحديث غير منعزلة عن واقع مصر السياسى والاجتماعى والصراع العالمى المحتدم آنذاك. وكان التوجه الفكرى لعبد الرحمن بدوى فى هذه المرحلة توجها وطنيا عاطفيا شوفينيا ذا طبيعة بورجوازية صغيرة مغامرة، وكان يعبر عن ظاهرة لها جذورها الموضوعية تعبيراً يغلب عليه الطابع المثالى الذاتى.

على أنها مرحلة فى حياة عبدالرحمن بدوى وفكره، من التعسف الوقوف عندها وحدها، وخاصة إذا لاحظنا أن عنوان مقال د. مراد ليس مقصوراً على مرحلة من مراحل حياة عبدالرحمن بدوى بل يعبر عن «رؤية» عامة لعبدالرحمن بدوى وفضلا عن هذا فإن تفسير فكر بدوى آنذاك تفسيراً سياسياً خالصاً، لايتيح الفهم الصحيح لحقيقة هذا الفكر.

فإذا تأملنا ما جاء فى كتاب عبدالرحمن بدوى المبكر عن نيتشه ـ الذى صدر عام ١٩٣٩ ـ حتى فى حدود الفقرات التى ساقها د. مراد، لوجدنا أن تعلقه بالنازية، بل تعلقه بفكر نيتشه والفلسفه الألمانية المثالية عامة آنذاك، يكاد يتضمن رغم مسحته المثالية المغالية تطلعا إلى التحرر والتنوير والتفتح الفردى الذى يتجاوز القيود والحدود السائدة، بما قد يلتقى ـ بشكل أو بآخر ببعض عناصر التنوير التى يدعو إليها د. مراد نفسه! يقول بدوى فى مقدمة كتابه عن نيتشه «ليس من شك أن هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى ثورة روحية كى يضع مكانها نظرة أخرى». ويقول أنه إذ يقدم فى هذه السلسلة خلاصة الفكر الأوروبى لأبناء الجيل، فمن أجل أن يعلمهم كيف يفكر هذا الفكر ويبدع، وكيف يبدد ما قدّس من أوهام، بهدف إحداث هزة قادرة وحدها على انتشال أبناء هذا الجيل من ظلمة الهوة إلى نور الفكر الحر، فيفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبى، ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم بشرط ألاّ يتوهموا أن ثمه حلولا جاهزة ليس عليهم إلا أن يقلدوها ويحتذوها».

لن أضيف فقرات أخرى من كتاب «نيتشه وما أكثرها، مكتفيا بهذه الفقرات التى أختارها د. مراد نفسه. وأتساءل: ألا نكاد نجد فى هذه الفقرات أصداء من فكر طه حسين فى مستقبل الثقافة مثلا ـ الذى صدر نفس الفترة ـ بل ومن الفكر التنويرى عامة؟!

لستُ أحاول أن أخلط الأوراق، أو أطمس حقيقة موقف بدوى من الحركة النازية آنذاك أو

أبرزها، وإنما أريد أن أتأمل مع د. مراد ما وراء هذه الكلمات، بل ما وراء التعلق الأول بالنازية، وبنيتشه ، فضلا عن أنني لست ممن يقصرون تفسير فلسفة نيتشه على التوظيف النازى لها، ففى رأيى أنها أبعد وأعمق من آلية هذا التوظيف وحده دون أن أتغافل عن إيديولوچيتها المثالية الاستعلائية.

أردت أن أقول للدكتور العزيز مراد، أن بعض أبناء جيل هذه المرحلة من تاريخ مصر، كانوا يتطلعون إلى ثورة روحية فى مواجهة التحديث الرأسمالى الآلى المفروض بحد السلاح والاحتلال والاستبداد والفساد والإفساد على وطنهم. كانوا يبحثون عن صياغة وتحديد لمعالم ذاتيتهم وهويتهم العميقة الخاصة.

وقد أتخذ هذا البحث اتجاها وطنيا مثاليا إستعلائيا فى حركة مصر الفتاة من ناحية كما اتخذ اتجاها أصوليا سلفيا فى حركة الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. وكلتا الحركتين افتقدت الرؤية الموضوعية للواقع. ولهذا كان من الطبيعى أن تندمج هاتان الحركتان وتتوحدا فى تلك المرحلة من تاريخ مصر، كما تندمجان أو تتقاربان تقاربا حميما فى صورتهما المعاصرة (حزب العمل وحركة الأخوان والحركة الأصولية السلفية) . فى أيامنا هذه. مع اختلاف الظروف والدوافع والأساليب.

وما كان من الممكن لعبدالرحمن بدوى أن يجد تحرره وانطلاقه فى الاتجاه الأصولى السلفى، ولهذا كانت قطيعته السياسية بعد ذلك مع حزب مصر الفتاة، مما يؤكد أن هدفه الحقيقى كان التحرر الروحى الذاتى، وتجاوز الأوهام السائدة الجامدة، والارتباط بمستجدات العقل الأوروبى ومغامراته الفكرية والروحية وهكذا كان اكتشافه لفكره الخاص فى إطار الفلسفة الوجودية فى تجليها الألمانى، وحرصه على تنمية هذه الفلسفة الوجودية تنمية ذاتية داخل تراثه العربى الإسلامى، واتخاذها منطلقا إنسانيا تنويريا.

ولعل ما يدعم هذا، ما يقوله هو فى تصديره العام لكتابه «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام». فهو يعرض لنزعة التنوير التى نشأت فى العالم العربى الإسلامى «كنتيجة ـ كما يقول ـ لانتشار الثقافة اليونانية، بل يربط نزعة التنوير فى الحضارة العربية الإسلامية بنزعة التنوير اليونانية عند السفسطائيين، ونزعة التنوير فى القرن الثامن عشر، ويبرز أن نزعة التنوير فى التراث العربى الإسلامى كانت تتصف أساسا بطلب الحرية وتمجيد العقل كما تقوم على فكرة التقدم المستمر للإنسانية وعلى النزعة الإنسانية التى ترمى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة .[من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ـ التصدير العام] .

ولهذا أخشى أن يكون د. مراد قد قام بعملية تقليص للوجودية وجعلها مرادفة للنازية، لأن

هيدجر الوجودى الأكبر ارتبط بالنظام النازى ! على أننا مهما اختلفنا مع الفلسفة الوجودية وخاصة فى تجليها عند هيدجر، فمن التعسف أن نجعلها مرادفة للنازية، وإلا تجاهلنا بهذا مفهوم الحرية الفردية الذى تقوم عليه هذه الفلسفة سواء عند كيركجار أوهيدجر أو مارسيل أو سارتر. فالإنسان فى الوجودية محكوم عليه بالحرية كما يقال. بصرف النظر عن المفهوم المثالى المطلق للحرية فى هذه الفلسفة. والواقع أن قضية علاقة هيدجر بالنازية قضية ملتبسة.

ولكن من التبسيط كذلك، هذا الترادف الآلى بين وجودية هيدجر وعلاقته بالنظام النازى. وكذلك الأمر بالنسبة لعبدالرحمن بدوى.

فالعرض السريع الذى قام به د. مراد لفلسفة بدوى فى كتابيه: «مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية» و «الزمان الوجودى» لايخفى ما فى هذين الكتابين من دعوة حارة للفردية والشخصية الإنسانية وللحرية الإنسانية عامة فى أقصى صورها المثالية الإطلاقية، لعلنا نختلف مع دلالة هذه المفاهيم فى فلسفة بدوى، بل قد نجد فى الدعوة إلى الفردية المطلقة ما يشير إلى التراث النازى السياسى الاستعلائى، ولكن هذه المفاهيم هى أسس فلسفةٍ وجودية، اجتهد عبدالرحمن بدوى اجتهاداً إبداعيا خاصا فى تنميتها بهدف تحقيق حلمه الأكبر فى إقامة فلسفة جديدة ذات خصوصية عربية. ولعلنا نتبين هذا فى محاولته كشف جذور الفلسفة الوجودية فى تراثنا الصوفى والإشراقى، وهو موضوع كتابه «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى»، كما نتبينه فى المقدمة التى كتبها لكتاب «الإشارات الإلهية» لأبى حيان التوحيدى ـ الذى صدر عام ١٩٥٠ ـ والتى حاول فى مقدمته أن يبين أزمة الاغتراب الوجودى عند كل من كافكا والتوحيدى، هذا إلى جانب كتابه «من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ـ الذى صدر عام ١٩٤٥ ـ وغير ذلك .

إن وجودية عبدالرحمن بدوى، وإن تكن ذات أصول فى تجربته الأولى التى ارتبط فيها سياسيا بالفكر النازى، ليست دليلا على استمرار هذا الفكر النازى فى فكره الوجودى، بل لعلها أن تكون منطلقه لاكتشاف طريقه الفلسفى الخاص الذى له بغير شك جذور أوروبية، لكنه استطاع أن يضيف إليها وأن يمتد بها إلى جذور تراثية عربية إسلامية أشد عمقًا. وفضلا عن هذا كله، فإن عبدالرحمن بدوى لم يتوقف عن بناء فلسفته الوجودية بعد إنتحار هتلر كما يقول د. مراد، بل استمر فى عملية البناء هذه فى بعض دراساته، ومن بينها كتابه «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» الذى صدر عام ١٩٤٧ . بل لعلنا نتبين استمرار اختياره الفلسفى الوجودى فيما يترجم ويؤلف ويحقق من كتب، وخاصة عنايته الشديدة

بالجانب الصوفى والإشراقى والأفلوطينى فى تراثنا الفلسفى القديم، فضلا عن التيارات الوجودية فى الفكر الأوروبى الحديث. وكذلك الأمر بالنسبة إلى هيدجر الذى لم تتوقف كتاباته الوجودية ونشاطه الفكرى الوجودى بعد انتحار هتلر وسقوط النازية.

والواقع أنه قد يكون من التعسف تقييم فكر عبدالرحمن بدوى على نحو نسقىّ مغلق رغم اتساقه العام، فلقد تطورت بعض أفكاره بين مرحلة وأخرى. ففى مقدمة كتابه المبكر الذى صدر عام ١٩٤٠ «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ـ على سبيل المثال ـ يذهب إلى القول بأن الروح الإسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة على عكس الروح اليونانية». لماذا ؟ لأن الروح اليونانية تمتاز بالذاتية أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات (...) بينما الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار ، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة» ثم لا نلبث أن نجد فى كتابيه «فى تاريخ الإلحاد فى الإسلام» و «الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى» ما يناقض هذا الزعم المبكر، كما نتبين فى العديد من كتاباته بروزاً متوترا للذاتية فى بعض تيارات فلسفية عربية وإسلامية أخرى. بل لعل محاولته هو نفسه ـ ابن التراث العربى الإسلامى ـ لإقامة بناء فلسفى وجودى تدحض عمليا هذا الزعم.

لهذا كله، لا سبيل إلى القول ـ مع د. مراد ـ بأن عبد الرحمن بدوى، قد توقف عن استكمال بنائه الفلسفى بعد انتحار هتلر، وأنه واصل هذا البناء فى إطار الفلسفة الوجودية محاولا تأصيلها تأصيلا تراثيا، ودون أن يعنى هذا انتماء وجوديته بالضرورة إلى الفكر النازى. وقد أتفق مع د. مراد ـ جزئيا ـ فى أن ما كتبه فى الوجودية بعد رسالته «الزمان الوجودى» التى نشرها عام ١٩٤٥، لم يرتفع إلى المستوى الإبداعى لهذه الرسالة، وإنما كان أقرب إلى مواصلة التأصيل والتعميق والدراسة، وبهذا المعنى يمكن القول بتوقف المشروع الوجودى إبداعياً وإن لم تتوقف الرؤية الفلسفية الوجودية العامة عند عبدالرحمن بدوى. وما أحرص على تأكيده أن هذا لا يفسر بانتحار وبسقوط النظام النازى، وإنما بمجمل الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التى أخذت تسود بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥، وقد لا أملك أن أضيف جديدا إلى ماسبق أن كتبته بهذا الصدد فى مقالى القديم عن عبد الرحمن بدوى الذى أشرت إليه من قبل، ولهذا حسبى أن أنقل بعض فقرات منه ما تزال تصلح ـ فى تقديرى ـ للإجابة عن سؤال د. مراد الذى عرضنا له فى بداية هذا المقال.

«إن فلسفة عبد الرحمن بدوى الوجودية منذ أواخر الثلاثينيات لم تكن مجرد صدى

لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية، بل كانت كذلك تعبيرا عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبتّة عن بعض الظواهر فى المجتمع المصرى آنذاك» . وفى تقديرى -وقد أكون مخطئا - أن هزيمة النازية والفاشية عام١٩٤٥م، واحتدام الصراع الوطنى والاجتماعى فى مصر، وخاصة عام ١٩٤٦ الذى تشكلت فيه اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، ووضعت برنامجا شاملا للتحرر الوطنى والاستقلال الاقتصادى. ثم قيام ثورة يوليه٥٢ وبروز مشروعها التحررى التقدمى القومى، إلى غير ذلك من العناصر والعوامل، قد أسهمت فى خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفى الوجودى الذى بشر به عبد الرحمن بدوى فى رسالتيه:

«مشكلة الموت» . و«الزمان الوجودى» .

وهكذا توقف المشروع الوجودى لعبد الرحمن بدوى، لا لتوقف قدراته الإبداعية الفلسفية وإنما لتغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والموضوعية عامة من حوله . فلم يعد هناك مجال لتنمية هذا الفكر المثالى الذاتى الفردى المحض الذى يقوم على الانفصال المطلق بين الذوات الإنسانية، وعلى مفهوم مجرد للاختيار وللإمكانية وللحرية وللزمان وللعدم، خالٍ من أى دلالة اجتماعية أو تاريخية . (.....) . لهذا كان من الطبيعى أن يتوقف عبد الرحمن بدوى عن استكمال مشروعه الوجودى، وإن لم يتوقف عن التمسك بالوجودية كفلسفة له . بل أكاد أقول لقد توقف المشروع الوجودى فى الفكر الفلسفى المعاصر فى العالم عامة، وإن بقيت له تجليات مختلفة فى بعض الظواهر الفكرية والأدبية(........) . وكان من الطبيعى أن يكرس عبد الرحمن بدوى طاقاته الإبداعية، فى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات التى يقدم بها للثقافة العربية أجل الخدمات وخاصة فيما يتعلق بالتراث العربى الإسلامى فى الفلسفة . [مفاهيم وقضايا إشكالية: دار الثقافة الجديدة . ١٩٨٩ ص١٨٥- ١٨٦] .

خلاصة الأمر، أنه مع احترامى لاجتهاد الصديق العزيز الدكتور مراد وهبة و«رؤيته» لعبد الرحمن بدوى، فإننى أرى أنه قد يكون من التعسف أن تقف هذه الرؤية عند حدود ارتباط عبد الرحمن بدوى السياسى والأيديولوجى بالمشروع النازى فى مطلع شبابه فى إطار انتسابه لحزب مصر الفتاة، وأن تفسر هذه «الرؤية» اختياره للفلسفة الوجودية وإبداعه فيها بانتمائه للمشروع النازى، كما تفسر توقفه عن استكمال بنائه الفلسفى بسقوط هذا المشروع . على حين تغفل هذه «الرؤية» ما أضافه عبد الرحمن بدوى -حتى فى إطار فلسفته الوجودية التى نختلف أو نتفق معها - من منجزات بالغة الغنى والعمق فى مجال الفلسفة عامة،

والتراث الفلسفى العربى الإسلامى خاصة، إبداعا ودراسة وتحقيقا وترجمة، فضلا عن تفانيه وانقطاعه شبه الصوفى لهذه المهمة العلمية الجليلة النبيلة؟.

إن عبد الرحمن بدوى ظاهرة فكرية وعلمية بارزة نادرة فى ثقافتنا العربية المعاصرة، مهما اختلفنا أو اتفقنا فى تقييم المكتبة الفلسفية الزاخرة التى أضافها وما يزال يضيفها وهو فى الثمانين من عمره إلى المكتبة الفلسفية العربية والعالمية.

ومع ذلك - للأسف - مايزال عبد الرحمن بدوى - هذا الفيلسوف المؤسسة - مجهولا أو بالأحرى مُجَهّلاً كلما انعقدت سوق الجوائز التقديرية أو الندوات والمؤتمرات الفكرية؟.

تساؤلات
حول تساؤلات الهوامل والشوامل
لأبى حيان التوحيدى

الشكر للمجلس الأعلى للثقافة على هذه الندوة المكرسة لأبى حيان التوحيدى، الذى لم ينل - لا فى حياته ولابعد مماته - ماهو جدير به من تقييم وتقدير.

والواقع أن المجلس الأعلى للثقافة عندما يدعونا إلى درس أبى حيان ابن القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى، فهو لا يكاد يبعدنا عن عصرنا الراهن. فبين القرن العاشر العربى الإسلامى وأواخر القرن العشرين تماثل فى أزمة الأوضاع السياسة والاقتصادية والاجتماعية، فضلا عن أوضاع المثقفين والمفكرين، بوجه خاص، فى علاقتهم بالسلطة والمجتمع.

ولقد كدت أن أجعل مداخلتى هذه التى أكرسها لكتاب (الهوامل والشوامل)(1). علـــى صورة تساؤلات وإجابات بين أبى حيان التوحيدى ابن القرن العاشر، وأبى حيان توحيدى متخيل - غير بعيد عن الحقيقة - فى أواخر القرن العشرين.

والحق أنى لست من القائلين بأنه لا جديد تحت الشمس، أو بالدورة التاريخية الخلدونية أو النيتشوية، ولكن ما أكثر التماثل فى كثيرمن الأحيان بين الظواهر العامة فى التاريخ الإنسانى إذا تقاربت شروطها وأسبابها رغم خصوصيتها الذاتية والموضوعية.

كانت الحضارة العربية الإسلامية فى القرن العاشر الميلادى فى أوج تألقها عمارة وإدارة وتجارة وعلما وفلسفة وتفتحا عقليا وتسامحًا فكرياً وعقائدياً، وإبداعاً أدبياً، وإن تكن - فى الوقت نفسه - مرحلة انهيار وأفول. فالأمصار تتفكك والسلطة المتبعثرة تزداد تبعثراً وفساداً واستبداداً، والصراعات الطبقية والعرقية والعقائدية تزداد تفاقماً، والتهديد من الخارج يدق

أبواب الحدود ويكاد يخترقها، والمثقفون بين احتواء السلطة لهم، وعاظا لها، ومبررين لتعسفها، وبين الاستعلاء ترفعا بالفلسفة والأدب، أوالانطواء والعزلة والتغرب والاحتجاج بالتصوف، أو بالانضواء فى حركات التمرد والمقاومة ومحاولة بناء الأحلام المغايرة على الأرض أو فى المخيلة. ولست فى حاجة إلى بيان أوجه التماثل بين هذه الملامح للقرن العاشر العربى الإسلامى وملامح أواخر القرن العشرين العربى، بل أكاد أقول العالم المعاصر عامة.

ولعل أزمة المثقف الكبير أبى حيان التوحيدى تكمن فى أنه لم يكن مصنفاً فى واحد من هذه الأصناف التى توزع بينها أغلب المثقفين فى عصره، بل الأرجح أنه كان يتنقل ويتقلقل بين أكثر من صنف منها. فقد كان بوجه خاص مأزوماً فيما بين سؤال الفكر الرفيع الذى لا يجد من يبوِّئه مكانته اللائقة به، وبين سؤال الاستجداء الوضيع الذى لا يجد الاستجابة الكريمة له، وبين التمرد النفسى على الفساد السائد والفقر المتفشى والفوضى الغالبة، مما أفقده الاستقرار والطمأنينة وصفاء النفس، وإن لم يفقده فى النهاية اقتداره على التعبير المبدع عن أزمته الذاتية، دون أن يعى جذورها الموضوعية. ولهذا، كان التصوف هو تساميه المأزوم فكريا وذاتيا فى النهاية.

اكتفى بهذا المدخل العام لانتقل إلى تساؤلاتى حول تساؤلات كتاب (الهوامل والشوامل) لأبى حيان التوحيدى.

والحق، أننى لم أخطىء عندما نسبت هذا الكتاب إليه وحده، بل فعلت هذا عمداً. وبهذا تبدأ تساؤلاتى، فالكتاب من الناحية الشكلية هو كتاب أبى حيان ومسكويه. للأول أسئلته الملغزة المشتتة التى لا يجمعها ناظم أو نسق، والتى تبحث عن إجابات، ولهذا فهى ، بتفسير ما، كالجمال الهوامل. وللثانى - أى مسكويه - أجوبته التى يسعى بها إلى أن يجمع ويتحكم فى شتات الأسئلة ويفض أسرارها. ولهذا، فهى بالتفسير ذاته كالجمال الشوامل التى تجمع وتتحكم. وقد يكون من الصحيح كذلك أن نقول - كما يقال أحياناً - إنه كتاب مسكويه. فلمسكويه مقدمة هذا الكتاب التى يخاطب فيها أبا حيان وينتقد بعض سلوكه ويوجهه. والكتاب عامة - أى كتاب - هو ما فيه من أجوبة عن مسائل. وقد يصح أن نقول مع ذلك، على المستوى الشكلى أيضا، إنه كتابهما معا. فلولا أسئلة أبى حيان لما كانت أجوبة مسكويه. على أننا - فى الحقيقة - لو تمعنا فى الكتاب، لما وجدنا فى إجابات مسكويه جديدا لا نجده فى كتبه الأخرى، بل لعلنا نجد خلاصتها وجوهرها - من حيث هى نظرية ومنهج - فى كتيبه (الفوز الأصغر). ولن نجد فى هذه الأجوبة مايخرج عن الشائع السائد فى العصر من

عقلانية صورية تفسر كل شيء، إنسانياً أو طبيعياً، بالتعادل والتوازن أو التوسط أو بالأخلاط والأمزجة والعناصر والطبائع الأربعة أو النفوس الثلاثة، أو الأخلاق عامة، تأسيساً على أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو فورفوريوس أو جالينوس أو غيرهم، في هذا الأمر أو ذاك. وهي أجوبة تتسم في النهاية باليقين الوادع المطلق. فما أكثر ما يقول مسكويه في نهاية إجاباته:

«إن جميع هذا المسائل تحررت زمن الحكيم يقصد أرسطو واستقر قرارها ووضح مشكلها وبان صحيحها وسقيمها».

أو يقول:

«جميع قضايا العقل هي أبدية واجبة على حال واحدة أزلية لايجوز أن تتغير عن حالها».

ويؤسس مسكويه مفهومه لليقين على القياس البرهاني في منطق أرسطو من ناحية، وعلى الطبيعة المستقرة للأشياء وللعلاقات من ناحية أخرى.

وفي مواجهة هذا اليقين القار الوادع عند مسكويه، نجد تساؤلات أبي حيان التي، وإن جاء أغلبها في الكتاب في فقرة أو فقرتين، وقد يمتد بعضها - وهو النادر - إلى صفحة أو صفحتين، هي تساؤلات إشكالية متشككة، تستهدف الكشف عن الخبيئات والدفائن والأسباب المتوارية والأدلة المتراخية والغرائب والمفارقات المرهفة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقيم وأشكال السلوك. والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية وللطبيعة. إنه بتساؤلاته يقلقل المستقر، ويفضح العادي المألوف المسلم به، ويكشف عما وراء ذلك من التباس وتداخل بين الدلالات المختلفة في الخبرة الإنسانية الحية. وهكذا، نجد سؤال أبي حيان هو في الأغلب سؤال عن الإنسان في مختلف حالاته وتعبيراته. وهو دائما سؤال إشكالي ملتبس. ولهذا نراه يقول في سؤاله عن ملتمس الإنسان في هذا العالم:

«أوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان. فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». [سؤال٦٨].

على حين أننا نجد في إجابات مسكويه إجابات عن الطبيعة المستقرة في الأشياء بحسب نسق نظري نهائي مغلق.

ولهذا، فإذا كان الجديد في كتاب (الهوامل والشوامل). هو السؤال الإشكالي الملتبس عن الإنسان، فالكتاب من حيث الدلالة والقيمة والجدة هو كتابه، أي كتاب أبي حيان وليس كتاب مسكويه.

ولقد أحسن محمد أركون فى تمييزه بين أسئلة «الهوامل» وإجابات «الشوامل». فى دراسة قديمة، إلا أنه انتهى إلى:

«إن الاختلاف بين أبى حيان ومسكويه يكمن فى أن خطاب الأول هو خطاب ضمير مقهور بشكل مجحف يحتج به على بطلان أى معرفة بل حكمة لاتصاحبها ثمرات عملية، فى حين يؤكد خطاب مسكويه، بجلاء، أن السلامة الأبدية للحكمة من الطبيعى أن يخونها سلوك البشر ويشوهها»(٢).

وفى تقديرى أن الاختلاف بينهما أعمق من هذه الصورة التى يطرحها محمد أركون. فهو اختلاف كامل بين تجاوز السائد المستقر بأسئلة متمردة ملتبسة تتطلع إلى رؤية جديدة تكاد تحملها، عند أبى حيان، وبين رؤية مستعارة قارة مغلقة على يقين مدرسى عند مسكويه. على أنى، حرصا على الدقة والموضوعية والإنصاف، أقول إنه رغم الطابع اليقينى المطلق لإجابات مسكويه التى تكاد تغلق كل دوائر الأسئلة، فإن مسكويه يكشف فى متن أجوبته عن رؤية إنسانية متفتحة متحضرة، تتسم بالعقلانية والتسامح واحترام الاختلاف والتنوع، وتحرص على حق الاجتهاد وضرورته. وهى فى تقديرى رؤية القرن الرابع الهجرى فى عهد البويهيين.

ولعل الطابع الشيعى للسلطة البويهية كان من أسباب هذا التفتح العقلانى والتسامح الفكرى، دعما لمشروعيتها، فضلا عن أسباب موضوعية أخرى. ولعل من أبرز الأمثلة على تفتح مسكويه العقلى رده على سؤال أبى حيان حول اختلاف الفقهاء بقوله:

«إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس. لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعى. وربما كانت المصلحة اليوم فى شىء وغدا فى شىء آخر». [سؤال١٥٣].

على أن الاختلاف الذى أشرنا إليه بين السؤال الإشكالى الملتبس عن الإنسان عند أبى حيان وإجابة الطبيعة القارة اليقينية عند مسكويه، يفضى بنا إلى تساؤل آخر، وهو أقرب إلى الفرض المغامر وإن يكن له بعض أسانيده.

والتساؤل يتعلق بدلالة هذه الأسئلة التى يوجهها أبو حيان إلى مسكويه. ففى تقديرى أن اختيار أبى حيان مساءلة مسكويه لم يكن اعتباطا، بل كان مقصوداً - فيما أزعم - لفضح عجز مسكويه الفكرى، بل أكاد أقول: والاستخفاف والسخرية به. لقد كان مسكويه خازنا للكتب فى خزانة عضد الدولة، على حين أن أبا حيان كان - على علمه الغزير العميق -

مجرد ناسخ ساخط متأفف على مايوكل إليه من نسخ لمقالات الصاحب بن عباد نظير طعامه وسكنه. ويبدو أن أبا حيان لم يكن كبير احترام لمسكويه. ففى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى فيما يبدو قد حرره قبل (الهوامل والشوامل). يقول عن مسكويه: «إنه فقير بين أغنياء وعيى بين أبيناء». بل يشير إلى قول ابن سينا عنه إنه كان«عسير الفهم». وفى المقابسة«السابعة». من كتاب(المقابسات)[٣]. يكرر أبو حيان السؤال نفسه الذى سبق أن وجهه إلى مسكويه فى«الهوامل والشوامل». (سؤال٢). حول سبب الذى «لا ينكتم البتة». ويطلب من أستاذه أبى سليمان السجستانى الرد عليه، مما يوحى بعدم اقتناعه بإجابة مسكويه عليه.

لهذا، أكاد أقول إن كتاب «الهوامل والشوامل» هو محاولة مبنية على الهدف نفسه الذى حرر به أبو عثمان الجاحظ كتابه (التربيع والتدوير). وإن اختلف جزئيا عنه من حيث بنيته. فنحن نعرف مدى تعلق أبى حيان بالجاحظ، هذا التعلق الذى جعله يكتب كتابا عنه لايزال مفقوداً هو كتاب (تقريظ الجاحظ). وفى(الهوامل والشوامل). يتهم مسكويه أبا حيان بأنه يحذف الترك فى حديثه عن الأجناس لأن الجاحظ لايعتد بهم!

وكتاب (التربيع والتدوير) هو طلقات متدافعة متلاحقة من الأسئلة الموجهة إلى أحمد بن عبد الوهاب بهدف معاياته وتعجيزه وإثبات جهله والسخرية به، ووراء الكتاب قصة لا مجال لها هنا.

وهناك، بغير شك، أكثر من فارق بين بنية (التربيع والتدوير). وبنية (الهوامل والشوامل). فكتاب الجاحظ يقتصر على توجيه الأسئلة الملغزة دون إجاباتها، فضلا عن طابع السخرية السوداء والفكاهة المرة التى تغلب على هذه الأسئلة.

على حين أن كتاب أبى حيان يجمع بين السؤال والإجابة ويتسم بالوقار. إلا أن هناك بعض التماثل بين الكتابين من حيث بعض الأسئلة المشتركة فى كليهما، بل نجد فى (الهوامل والشوامل). ثلاثة أسئلة كاملة ينقلها أبو حيان من (التربيع والتدوير). طلبا للإجابة عنها، إذ لا إجابة عنها فى كتاب الجاحظ. هذا فضلا عن التشابه فى كثير من الأحيان بين الكتابين من حيث طريقة توجيه السؤال، واستنسال الأسئلة من بعضها، إلى جانب المستوى البلاغى الرفيع للكتابة رغم الخصوصية الأسلوبية لكل منهما.

وفى تقديرى، أن مسكويه أدرك هدف المعاياة ومحاولة التعجيز والاستخفاف فى أسئلة أبى حيان، خاصة فى تسرع أبى حيان فى الإجابة أحيانا دون أن ينتظر إجابة مسكويه. ولهذا، نراه يتهم أبا حيان مرة بأن أسئلته تذهب مذهب الخطابة ولاتذهب مذهب المنطق [سؤال٨٦]. وبأنه يخلط بين المسائل الشريفة الصعبة والأخرى السهلة، وأن به عارضاً من

العجب وسانحاً من الفتنة، بل يقول لأبى حيان: «إنك والله تأثم فى أمرنا وتقبح فينا». وإذا صح هذا، تصبح العلاقة بين(الهوامل والشوامل). فى الكتاب علاقة صراع فكرى بين أبى حيان ومسكويه، أكثر منها حواراً يستهدف المعرفة واستجلاء الحقيقة أو الوصول إلى إجابة يتفق عليها الطرفان.

ولعل هذا ينقلنا إلى قلب تساؤلات أبى حيان نفسها فى(هوامله).

ونلاحظ، أولا، أن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد - فى حدود معرفتى - الذى يحتكر فيه أبو حيان السؤال. ففى أغلب كتبه الأخرى نجد العلماء والمفكرين والأدباء الآخرين هم الذين يسألون، ونجد بالطبع لأبى حيان فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقابسات). تداخلات مع الحاضرين من الأدباء والعلماء بسؤال بين الحين والآخر يوجهه - بوجه خاص - إلى أستاذه سليمان السجستانى المنطقى. ولكنه فى الأغلب يعرض ويلخص ويصوغ بأسلوبه البلاغى الرفيع أفكار الآخرين. أما «الهوامل». فهى أسئلته وحده. ولعل هذا يساعدنا فى الحقيقة - على تحديد معالم العالم الخاص لفكر أبى حيان، وبخاصة فى مرحلة (المقابسات).

وأسئلة أبى حيان - كما أشرنا من قبل - لاتشكل نسقا نظريا محدداً فى ظاهرها على الأقل، وإن كان من الممكن أن نستخلص هذا النسق النظرى فى تطوره عبر أعماله جميعا. على أنه لاسبيل - فى تقديرى - إلى القول، كما يقول بعض الباحثين، بأن هذه التساؤلات فى (الهوامل) تعبر عن البحث عن الوحدة بين الكثرة، أو التوازن والتعاون بين المختل والمتناقض. وإنما الأمر على خلاف ذلك. فالطابع الأغلب لتساؤلات (الهوامل) رغم تنوع موضوعاتها، هو محاولة تحديد دقائق الفروق ورهائف الالتباسات والازدواجات والمفارقات والتفاوتات وراء المتشابهات الظاهرة والظواهر العادية أو الإحالات والطوارىء العابرة. وهى محاولة تمتد إلى كل شىء من مفردات اللغة، إلى مفاهيم الفلسفة، إلى أشكال السلوك النفسى أو الأخلاقى أو العملى أو الفكرى أو العقائدى.

فهو فى اللغة مثلا يتساءل عن الفرق بين سكت وصمت وبين العجلة والسرعة وبين سُر وفرح، وبين المستبهم والمستغلق (والسؤال حول هاتين الكلمتين نجده فى «التربيع والتدوير»). ولم تذكر العرب القمر وتؤنث الشمس.

وفى السلوك الإنسانى يتساءل: لماذا يتنادى الناس إلى الزهد مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشراب والمأكل. وما الذى يحرك الزنديق والدهرى على الخير وإيثار الجميل.

وهو فى العقيدة يتساءل عن العلاقة المتناقضة بين التكليف الإلهى وعجز القدرة

الإنسانية، وعن الجبر والاختيار، ثم عن الله: هل هو شيء يلصق بالاعتقاد..؟. إلى آخر تساؤلاته الإشكالية.

وفي المسائل المعرفية، يتساءل عن أوائل الأشياء والمفاهيم ودقائق الفروق بينها: لماذا لم تكن الأشياء على وجه واحد، ولماذا يحتاج الإنسان إلى تعلم العلم ولا يحتاج إلى تعلم الجهل. وما العلم، وما العلة، والمعلول. وما الزمان وما المكان؟ وما الفرق بين الوقت والزمن والدهر. وما المعدوم؟

ولهذا، نجد أغلب أسئلته هي أسئلة بما أو لماذا، لاأسئلة بكيف أو لأيّ غاية؛ ذلك أنها في أغلبها أسئلة ماهية لا أسئلة وجود.

وقد نجد في بعض الأسئلة ما يكاد يشف عن همومه الشخصية، مثل هذا السؤال الذي يقول عنه إنه «ملكة المسائل». وهو «ما سر حرمان الفاضل وإدراك الناقص؟». «ولم كان من الأسهل اتخاذ الأعداء على اتخاذ صديق.»، «ولماذا صار الحظر يثقل على الإنسان؟». ولعل ما يرتبط بهمومه الشخصية كذلك سؤال الانتحار أو الموت الذي نجده متكرراً في أربعة أسئلة وإن اختلفت دلالتها:

«ما سبب الجزع من الموت وما الاسترسال إلى الموت؟»، «وما سبب قتل الإنسان لنفسه عند إخفاق توالى عليه»، «لم يسهل الموت على المعذَّب مع علمه بأن العدم لاحياة معه؟».

وقد يسأل عن أسئلة عادية أو عارضة مثل:

«ماالعلاقة بين الطرب وتحريك الرأس؟ ولم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملمٍّ يولع بمس لحيته وربما نكت الأرض؟».

وقد يسأل أسئلة عن أمور طبيعية مثل:

«ما الحكمة في كون الجبال؟»، «ولمَ صار ماء البحر ملحا؟»، «ولماذا لايجيء الثلج في الصيف؟».

أو يسأل أسئلة إعجازية حول عمر الإنسان:

«لماذا لا يرجع الإنسان بعد ما شاخ وخرف كهلا ثم شابا ثم غلاما ثم صبيا ثم طفلا؟».

وهو في إجاباته التي تمتد إليها أحيانا أسئلته، والتي تسبق إجابة مسكويه مما يثير غضبه، يكون أقرب إلى التساؤل منه إلى الإجابة، مما يضاعف من المفارقة والالتباس أكثر مما يحقق استقراراً معرفياً، مثل سؤاله مسكويه عن العلم الذي يسارع هو نفسه إلى تأكيد أنه:

«بحر فائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله أكثر من معلومه وظنه أكثر من يقينه»... إلخ

ولهذا، فإن الطابع العام لسؤال (الهوامل). هو كما ذكرنا - طابع الالتباس والإشكال، وكشف الدقائق والمفارقات فى خبيئات الأشياء والمفاهيم والنفوس والسلوك الإنسانى والظواهر الحياتية والطبيعية، وهى لاتقف عند حدود القضايا أو الظواهر الكبرى، بل تحفل - وربما أساساً - بالأشياء العادية والعابرة. ولهذا، فهى فى تقديرى أسئلة لا تتطلع إلى إجابات، خاصة من مسكويه، بقدر ما تعبر ضمناً عن رؤية إشكالية تساؤلية للعالم الإنسانى والطبيعى، يمتلىء نسيجها بالمتناقضات والالتباسات والازدواجات. وتنعكس هذه الرؤية الملتبسة الإشكالية التساؤلية على البنية اللغوية والبلاغية التى لاتكاد تتحرك بسؤال أو بإجابة فى إطار (الهوامل). فحسب، بل فى كتبه عامة، إلا بثنائيات وازدواجات ومفارقات ملتبسة كذلك.

على أن أسئلة أبى حيان فى «هوامله». على تنوعها وعمقها، ليست فى تقديرى أسئلة العصر الأساسية الذى كان يعيش فيه كما يقول بعض الدارسين، بل هى - كما أزعم - أسئلة ثقافية معرفية فلسفية مفارقة. إنها أسئلة مجتمع معين من المفكرين والعلماء والمثقفين. حقا، إن أسئلة الثقافة والمعرفة مهما كانت مفارقة تظل مرتبطة بعصرها بمستوى أو بآخر.

ولكن هناك فرقا بين الأسئلة الثقافية المعرفية التى تسعى إلى التعريف والتحديد والتدقيق وإبراز الفروق بين المفردات والمفاهيم ومختلف حالات النفس والطبيعة، والتى يغلب عليها الطابع الإبستمولوجى، وبين الأسئلة التى تفض أسرار الواقع المحيط وتواجهه. حقاً، كما ذكرنا، إن من يرفع سؤال الحظر الذى يثقل على الإنسان، فإنه يناقش قضية السلطة والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل وإدراك الناقص فهو يشير إلى فساد القيم السائدة. ولعل أسئلة الموت التى أشرنا إلى بعضها، تشير ضمنا إلى تدنى الأوضاع وسوء حال الناس... إلى غير ذلك. إلا أن واقع العصر فى القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى كان زاخراً بأحداث جسام، من انقسام وتفكك ومجاعات وانهيارات وتمرد وثورات شعبية كما ذكرنا فى البداية. ولقد مس أبا حيان شئ من هذه التمردات والثورات عندما هاجم العيارون بيته كما ذكر فى (الإمتاع والمؤانسة). ونهبوا ذهبه وأثاثه وأفضوا إلى موت جاريته خوفاً. كان أبو حيان يعانى هذا الواقع ويرفض ما فيه من فساد واستغلال وظلم وفوضى، ويتمرد عليه ويسبه ويسب أصحابه والمستفيدين منه بأقذع الشتائم. على أنه كان كذلك يحتقر العامة الذين كانوا يعانون مثل معاناته. وكانت حال أبى حيان ومأساته، وأزمته، نتيجة لهذه الأوضاع، ولكنه لم يكن يعيها وعيا موضوعيا. ولعل هذا هو ما كان يضاعف من معاناته وأزمته وغربته عن

عصره. كان يرتفع بأسئلته عن واقع عصره إلى الإشكال المعرفى الفلسفى الذى كان صدى بغير شك للواقع الموضوعى السائد، ولكنه لا يعر عنه أو عن وعى به. ولأضرب مثلا للتوضيح: يحكى فى المسألة السابعة والخمسين فى (الهوامل والشوامل) عن رجل كان يجتاز جسر بغداد وقد أحاطت به شرطة تسوقه إلى السجن، فما لبث أن أبصر موسى فى دكان مزين، فاختطفه وأمره على حلقومه، فإذا به يخور فى دمائه وقد فارق الحياة. فى مواجهة هذا الحدث يطرح أبو حيان السؤال التالى: من قتل هذا الإنسان؟ ويجيب: «إذا قلنا أنه قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول. فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف توصلا مع هذا الانفصال، وإذا كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟» لست أستخف من الطرافة الفلسفية للسؤال، وإن كنت أضع حدوده وأحدد دلالته. فوراء هذا الرجل المقتول القاتل، قتلة آخرون ومقتولون آخرون، بل عصر بأكمله تفرز أوضاعه كل يوم مثل هذا الحادث، وربما على مستوى أوسع وأبشع. ولكن أبا حيان الذى يعانى من عصره كما يعانيه هذا القاتل المقتول، وإن يكن فى صورة مختلفة، يرتفع بأسئلته الفلسفية المعرفية فوق العصر، وهذه الأسئلة هى صدى للعصر وثمرة من ثماره، وإن تكن غير واعية به. وكان هناك فى العصر نفسه، وربما فى السنوات نفسها أو حولها من عاشوا فى هذا العصر، أو من عانوا مثل أبى حيان، وكانوا على وعى كبير بعصرهم. لعلى أكتفى بذكر أبى العلاء المعرى وابن سينا، والقاضى عبد الجبار المعتزلى العقلانى والمتنبى والشريف الرضى وحركة القرامطة وحركة «إخوان الصفا». التى كان لأبى حيان فضل التنبيه إليهم مع اختلافه معهم، فضلا عن مدرسة أبى سليمان المنطقى السجستانى أستاذ أبى حيان، وهو تلميذ مدرسة الفارابى صاحب كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة). وكتاب (السياسة المدنية)!

لست أنتقد أباحيان على أسئلته الثقافية الفلسفية، وإنما أشخص طبيعة سؤاله الإشكالى المفارق، الذى كان من الطبيعى - فى تقديرى - أن يفضى به إلى الإجابة الكلية اليقينية، أقصد الإجابة «الشواملية الصوفية». فى كتابه الأخير (الإشارات الإلهية). إلا أنها، لحسن الحظ، لم تكن «شواملية» تماما، يلفها اليقين المطلق من كل جانب، بل ظلت «هوامليتها» باقية فى قلب «شواملیتها». ظلت الثنائيات والمفارقات والتناقضات المتأزمة فى قلبها، تتمرد على يقينها وتواصل سؤالها المتمرد على المطلق، حتى وإن كان هذا المطلق هو حضن الله. يقول أبو حيان فى بعض مناجاته فى الإشارات:

«اللهم إنك إن طردتنا عن بابك بأجرامنا التى هتكنا بها سر حرماتك، وإن قبلتنا على هناتنا، فبكرمك الذى لم نزل نتوقعه منك. وإن لم تطردنا ولم تقبلنا، استهانة بنا، وازدراء لنا، وقحنا وجوهنا وأطلقنا ألسنتنا»(٤).

وهكذا، نجد أبا حيان ينتقل من غربة السؤال عن العصر فى كتابه (الهوامل) إلى سؤال الغربة عن كل شئ فى «إشاراته الإلهية». أو بتعبير آخر، من سؤال المعرفة المفارقة إلى أزمة السؤال، التى أفضت به إلى أن يحرق أسئلته وإجاباته جميعا، أقصد كتبه، فى أواخر أيامه.

وإذا كنا قد أشرنا فى بداية هذه الكلمة إلى التماثل بين أواخر القرن العاشر الميلادى وأواخر القرن العشرين، فاعتقادى أننا نعيش كذلك أزمة السؤال فى تجلياته المختلفة.

ففى عصرنا، هناك من يحيلون «هوامل» الأسئلة الحارقة لعصرنا إلى «شوامل» أصولية نهائية جامدة. وهناك من يطلقون الأسئلة «الهوامل» ترعى عشب الفراغ الممتع الجميل تجنباً لإجابات تلوثه وتلوثها!، وهناك من يفككون أبنية الأسئلة والإجابات الكلية رفضاً لكل الكليات والأنساق، باسم التشظى والتجزؤ والفردية المطلقة. وهناك من يسعون إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لمصلحة السلطة ولمصلحتهم لا لمصلحة الثقافة والناس.

وهكذا، لايزال إنسان عصرنا المأزوم المقهور المغترب يبحث عن سؤاله، سؤال عصره الذى يخرجه ويخرج به عصره من أزمته.

ولعل درس أبى حيان التوحيدى، بتعبيره الأدبى البليغ العبقرى عن أزمته الذاتية، أن يكون درساً لنا فى مسيرة البحث عن السؤال الذاتى والموضوعى لعصرنا.

وتحية للذكرى المثيرة الملهمة لأبى حيان التوحيدى.

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٥١.

(٢) - Arkoun M. L'Humanisme Arabe Au IV[e] siécle D'aprés Le Kitab al Hawamel wal ´cawamel. studia islamica, Lasc. v. page 78 année1961.

(٣) أبو حيان التوحيدى: المقابسات: تحقيق: حسن السندوبى. طبعة أولى ١٩٢٩

(٤) أبو حيان التوحيدى: الإشارات الإلهية. تحقيق: وداد القاضى. دار الثقافة - بيروت ١٩٨٢ ص ,٢٦

مدخل إلى قراءة
«حيّ بن يقظان» لابن طفيل

إن «حى بن يقظان» ليست مجرد قصة فلسفية كما يقال، بل هى رؤية فلسفية كاملة، وإن جاء التعبير عنها فى بنية قصصية. وهى بنية قصصية من حيث زمنيتها أو تاريخيّتها الداخلية، فنحن مع هذه القصة نتحرك منذ أن تولّد أو ولد كائن حى غفل - [ولهذا أعطاه ابن طفيل(١). اسما مجردا هو «حى»، ونسبه إلى والد يقظان، لعله الله الذى لاينام، أولعل اليقظان هو القوة المتفتحة العارفة فيه التى سوف تؤسس له بالجهد الذاتى العقلى عالما معرفيا كاملا مقطوع الصلة بكل المكتسبات والموروثات السابقة على وجوده]. نتحرك مع هذا الكائن الحى فى عالم معرفى يبدأ من المحسوس الطبيعى إلى التجربة والممارسة والتركيب والتصنيع لنصل إلى التنظير العقلى حتى نبلغ معه الاستشراف الماورائى، الميتافيزيقى، الروحى المفارق. وبهذه التنمية الداخلية تتشكل الأحداث العملية والفكرية لهذه القصة. وتتم هذه التنمية خلال مراحل تاريخية تحسب كل منها الأعوام السبعة، فهى سبعة أعوام أو ثمانية وعشرون عاما، أو خمسة وثلاثون عاما وهكذا. إن الأعوام السبعة هى المعيار الذى نقيس به هذه المراحل وهذه الانتقالات، بما لعدد سبعة من دلالة فى تاريخ الفلسفة وتاريخ المذاهب الباطنية عامة. وإلى جانب هذا، فإن هذه البنية القصصية تتمثل فى تعدد أشخاصها. فهناك حى بن يقظان، وهناك الراوى - ابن طفيل - وهناك كما سنرى الظبية التى ستعتنى بالطفل حى، وهناك أبسال وسلامان، وما يجرى فى القصة من لقاءات ومجاهدات وحوارات واتفاق واختلاف. وفى هذه البنية القصصية تتعدد الأصوات، فبرغم أن لها ساردا أو راويا واحداً، فإن القصة تتحول فى بعض مواقعها من السرد على لسان الراوى إلى مخاطبة القارئ.. «فاصغ الآن بسمع قلبك وحدّق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق»(٢).

على أنه برغم هذه البنية القصصية. فإن «حى بن يقظان» ليس مجرد قصة فلسفية، كما

سبق أن ذكرت - بل نسق فلسفى كامل يكاد يعالج أهم القضايا الفلسفية فى الفكر العربى الإسلامى فى المرحلة المسماة بالوسيطة. ولهذا نجد الأستاذ الدكتور عاطف العراقى يؤلف كتابا بعنوان «الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل» ليس له مصدر أساسى غير قصة حى بن يقظان. فالقصة تبدأ بحوار مع الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه، وقد يتضمن هذا الحوار نقدا، بل تبدأ القصة خطابها بقولها «سألت أيها الأخ الكريم الصفىّ الحميم - منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى - أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ(الإمام)، الرئيس أبو على بن سينا، ثم تأخذ القصة فى بيان النشأة الأولى «لحّى» هل بالتولّد الطبيعى من الطين أو بالميلاد من أب وأم، وبيان كل حالة من هاتين الحالتين، والعلاقة بين الجسد والنفس، وبين التولد والروح، وبين المادة والصورة، ثم الوظائف المختلفة لأعضاء الجسم وعندما تموت الظبية التى قامت على تغذيته ورعايته، ويكتشف سر موتها، تبدأ تأملاته الفلسفية حول الاختلاف والوحدة فى الأشياء والنباتات والحيوانات، ثم حول طبائع الأشياء، فاكتشافه لقانون السببية، ثم إدراكه للعلة الأولى فى الوجود، وتساؤله حول حدوث العالم أو قدمه، والعلاقة بين العالم وواجب وجوده، وصفاته، ثم يعرض لمسألة النفس العاقلة بعد الموت، هل مصيرها العدم أم الخلود، ويعرض بشكل رمزى للعلاقة بين الدين والفلسفة، ويصل أخيراً إلى مسألة الاتصال بالقوى العلوية المفارقة متطلعا إلى التشبه بها إلى غير ذلك. إنها إذن - كما رأينا - ليست قصة فلسفية تعالج موضوعا محددا، أو حدثا واحدا بل هى رؤية فلسفية شاملة متكاملة، تجمع بين المحسوس والمجرد، الطبيعى وماوراء الطبيعى. ونستطيع كذلك أن نجد مصادرها الأولى عند بعض الفلاسفة السابقين مثل الفارابى وابن سينا، وبخاصة ابن باجه فى رؤيته للمتوحّد فى كتابه «تدبير المتوحد». كما نستطيع أن نتبين تأثيرها بعد ذلك فى فلسفة ابن رشد بوجه خاص[٣] كما نستطيع أن نتبين فى القصة تعبيرا فلسفيا عن فلسفة دولة الموحدين فى الأندلس التى حاولت أن ترفع من شأن العقل وتتخذ منه مرتكزا لدولتها، لتضعف من نفوذ الفقهاء ورجال الدين الذين كانوا يواصلون هذا النفوذ برغم سقوط دولة المرابطين ذات التوجه الدينى المتعصب. لم يكن إذن كتاب «حى بن يقظان» أو قصته عملا منبتا عن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة، كما أنه لم يكن منبتا أو معزولا عن معركة عصره ومجتمعه. ولهذا تختلف هذه القصة عن كل الأبنية القصصية السابقة واللاحقة - الفكرية منها والأدبية - التى تكثر الدراسات حول أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين قصة «حى بن يقظان» فلاشك أن قصة «سلامان وأبسال» اليونانية التى ترجمها «حنين بن إسحاق العيادى». ذات دلالة مختلفة تماما عن دلالة قصة ابن طفيل رغم التشابه السطحى بينهما، وكذلك

الأمر بالنسبة لقصة حى بن يقظان لابن سينا وقصة «حى بن يقظان» أو الغربة الغربية للسهروردى، فهما قصتان رمزيتان عن قوى النفس المختلفة والتمييز بينها. وهناك قصة أخرى بعنوان «الكريتيكون». للأب بالتازار جراثيان نشرت فى منتصف القرن السابع عشر بين١٦٥٠–١٦٥٣، وهى تشبه تماما فى نصفها الأول «حى بن يقظان». برغم أن ترجمة بوكوك «لحى بن يقظان»لم تنشر الا عام ١١٦٨ ثم هناك قصة «روبنسون كروزو» «لدانيل دى فو». التى نشرت عام ١٧١٩ والتى تأثرت بغير شك بالبنية[٤] القصصية لقصة ابن طفيل وإن اختلفا تماما من حيث الدلالة. «فروبنسون كروزو» قد يكون تصويرا وتجسيدا لفلسفة جان جاك روسو حول الصفاء الأول للإنسان الذى أفسده المجتمع، وهو ما يختلف تماما عن فلسفة قصة «حى بن يقظان». على أن المشترك بين أغلب هذه القصص السابقة على قصة ابن طفيل أو اللاحقة لها، هو التوحد أو التفرد فى جزيرة منعزلة، أو فى سجن، أو فى طريق بحثا وتطلعا إلى معرفة عليا، أوامتحانا واكتشافا لقدرات خاصة.

على أنه بصرف النظر عن النواة القصصية التى تتمثل فى عزلة حى بن يقظان والتى نجدها فى قصص أخرى بشكل أو بآخر، فإننا نستطيع أن نتبين العلاقة المباشرة بين حى بن يقظان لابن طفيل وبين المتوحد فى «تدبير المتوحد» لابن باجه، وأكاد أقول:

إن حى بن يقظان هو الامتداد المتطور لمتوحد ابن باجه. ولد ابن باجه فى أواخر القرن الخامس الهجرى والحادى عشر الميلادى ومات مسموما عام٥٣٣هـ ـ ١١٣٨م، وقضى الجانب الأكبر من حياته فى ظل دولة المرابطين التى كانت تتسم بالتعصب الدينى كما سبق أن أشرنا. يؤكد ابن باجه فى كتابه أن الإنسان مدنى بطبعه، ولا حياة له بغير المجتمع. ولكن المجتمع ملىء بالشرور والرذائل وتغلب الجوانب المادية، ولهذا فلا سبيل للفيلسوف الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة إلا الابتعاد عن الناس. ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة، بل إلى عزلة مختارة أو منتقاة ـ لوصح التعبيرـ أى عزلة بين علماء من أمثاله، وليست عزلة انفرادية. ومع ذلك فقد انتهى الأمر به إلى عزلة انفرادية. فما أندر أن يجد المرء علماء متفرغين للعلم، ولكن كيف يستقيم هذا مع قول ابن باجه: «إن الإنسان مدنى بالطبع»، يقول ابن باجه بأن الإنسان بالذات مدنى بالطبع ولكنه متوحد بالعرض.

ذلك أن حياة التوحد قد تكون خيرا تماما كالطعام .فالطعام خير بالذات ولكنه قد يكون شرا بالعرض بالنسبة للمريض. والسموم شر بالذات ولكنها قد تكون خيرا بالعرض فى حالة العلاج مثلا. ولم تكن دعوة ابن باجه فى الحقيقة دعوة للعزلة عن المجتمع بقدر ما كانت نقدا غير مباشر لمظاهر التعصب والجهالة والشرور والرذائل التى كانت سائدة فى المجتمع

فى ظل دولة المرابطين، وكانت تعبيرا عن معاناته الفكرية فى هذه الفترة. وكان توحده وسيلة لتنمية الصفات العقلية توصلا إلى الاتصال بالعقل الفعال، وتحقيقا للإنسان الكامل. وبرغم الطابع العقلى لفكره، فلا نستطيع أن نغفل عن تأثره بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة ذات التوجه الغنوصي الباطنى. وفى تقديرى أن حى بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لمتوحد ابن باجه، فى مرحلة جديدة هى مرحلة دولة الموحدين، حيث الازدهار والاستقرار والتفتح العقلى. لقد أصبح ابن طفيل طبيبا خاصا للسلطان أبو يعقوب يوسف، وكان هو الذى قدم ابن رشد إليه لتحقيق مطلب السلطان فى شرح وتلخيص كتب أرسطو حتى يسهل اطلاع الناس عليها واستيعابهم لها، دعما للتوجه العقلانى للدولة فى مواجهة نفوذ الفقهاء ورجال الدين المتزمتين.

وقد حل ابن رشد محل ابن طفيل فى مكانته من السلطان بعد وفاته عام١١٨٥ ميلادية..وقبل أن نعرض لتقييم «حى بن يقظان» وتحديد دلالتها، قد يكون من الضرورى أن نعرض لبعض محاورها الأساسية عرضا مختصرا.تبدأ قصة «حى بن يقظان»كأنماهى محاولة للإجابة عن سؤال حول «أسرار الحكمة المشرقية» التى ذكرها الشيخ الإمام ابو على بن سينا، وكيف أن هذا السؤال قد حرك عند ابن طفيل أو راوى القصة خاطراً شريفا أفضى به إلى حال لم يشهدها من قبل. معنى هذا أن الإجابة عن هذا السؤال لاتحتاج إلى مجرد تعريف أو تقرير أو شرح، وإنما إلى معاناة وجدانية باطنية، فهذا هو مايتفق مع مايسمى بالحكمة المشرقية، أو فلسفة ابن سينا التى تتسم بالتوجه الغنوصى والإشراقى.

وهنا يشير إلى مختلف المحاولات والاجتهادات السابقة للتعبير عن هذه الحال، عند الفارابى وابن سنا والغزالى وابن باجه، منتقدا بعض أقاويلهم. ثم يسعى إلى الجمع بين هذه الأقاويل المختلفة، وإضافتها إلى مااستجد فى عصره منها حتى استقام له الحق، أولاً بطريق البحث النظرى ثم بطريق الذوق اليسير بالمشاهدة أى المعاناة الباطنية. وهكذا ـ كما يقول ـ أصبح أهلا لكلام يؤثر عنا» ولعل ابن طفيل فى قوله هذا، يدفعنا إلى الاختلاف مع د.محمد عابد الجابرى فى قوله بأن ابن طفيل فى «حى بن يقظان» يريد أن يذكر أسرار الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس ابن سينا. ولكن ذكر هذه الأسرار لايعنى تبنّيها ولا الدفاع عنها بل العكس(٥) ـ ففى تقديرى أن حى بن يقظان، تعبير عن فلسفة ابن طفيل، التى فيها بعض من غنوصية ابن سينا والفلسفة الأفلاطونية المحدثة وإن تجاوزتها تجاوزا عقليا. تبدأ القصة بعد ذلك بحكاية هذا الطفل «حى» الذى تصف تواجده بأحد فرضين، الفرض الأول أنه تولد من تخمير الطين من غير أب أو أم فى جزيرة من جزر الهند، لملابسات طبيعية أتاحت هذا التولّد الذى تعلق به بعد ذلك الروح من أمر الله تعالى. أما الفرض الثانى فهو أنه مولود من

أخت ملك، ولدته نتيجة زواج سرى لا يرضى عنه أخوها. ولهذا اضطرت إلى التخلص منه، بأن وضعته داخل تابوت فى اليم الذى حمله إلى هذه الجزيرة، على أن الفرضين على اختلافهما يعبران عن دلالة واحدة سوف نعرض لها فيما بعد .الطفل الوليد أو المتولّد تتلقاه ظبية وتعتنى به حتى يشتد عوده، فيأخذ هو بتطوير ملكاته ومعارفه. فيتعلم أصوات الحيوانات بتقليده لها حتى ألفها وألفته. واستطاع طوال السنوات السبع الأولى أن يغطى عريه متخذا ملبسا من أوراق الشجر ثم من جلود الحيوانات وأجنحة الطيور، كما يتخذ لنفسه عصاة لحماية نفسه، ويحسن استخدام يديه .وفى نهاية هذه المرحلة السبعية الأولى تموت الظبية، ويكون موتها فرصة لمحاولة اكتشاف أسباب الموت، وبالتالى سر الحياة الذى أخذ يتبينه بعد أن قام بتشريح عدد من الحيوانات. لقد اكتشف أن سر الحياة هو هذه الحرارة التى أحس بها فى ركن من أركان القلب. وكان اكتشافه للنار قبل ذلك مدخلا لاكتشاف سر الحياة. على أن هذه الحرارة ليست مجرد شىء يلمس فحسب، بل هى شىء مختلف عن الجسمية، إنها الروح. وهكذا توصل إلى أن الجسم، كل جسم حى له أعضاء كثيرة، ولكنه واحد بالروح. ويدأ يتكشف له مابين الأشياء الحية جميعا من اختلافات فى الصفات والطبائع رغم هذه الروح التى توحدها. هناك إذن روح زائد عن الجسمية. فالجسم هو مجرد امتداد (كما سيقول ديكارت فيما بعد) . له أبعاد ثلاثة طول وعرض وعمق أما الروح فشىء متميز وزائد عن هذا الامتداد. وهكذا أشرف على تخوم العالم العقلى. وبدأ يكشف عن قانون السببية بين الأشياء. فلكل شىء فاعل أو علة. ولكل شىء صورة هى استعداده الخاص. ولكن ما مصدر هذه الصور، ومامصدر وجود الموجودات جميعا؟ وبدأ شوقه إلى معرفة هذا الفاعل الأول. وكان قد بلغ الثامنة والعشرين من عمره أى أربعة سنوات سبع. وبدأ يفكر فى الأفلاك من فوقه. اكتشف صورتها الكروية. ورآها على اختلافها شيئا واحدا يتصل بعضه ببعض. إنها جميعا تشبه شخصا من أشخاص الحيوان. وهنا نبت سؤال جديد: هل هذا العالم حادث خرج إلى الوجود من العدم أم أنه كان قديما لم يسبقه العدم ؟ تشكك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر.ولكن لابد لهذا العالم من فاعل ليس بجسم. فجميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى هذا الفاعل. على أننا نكاد نستشعر بوضوح من بعض نصوصه - رغم تشككه السابق - أنه أقرب إلى القول بقدم العالم. يقول «العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما فيها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه، ومتأخرعنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان (صفحة٩١) . أى أنها مخلوقة أو معلومة له، فهى بهذا متأخرة عنه من حيث الرتبة ولكنها فى الوقت نفسه غير متأخرة عنه من حيث الزمان، أى أنها قديمة مثله. ولعلنا نجد هنا نفس الصيغة الإشكالية التى سنجدها بعد ذلك فى فلسفة ابن رشد فى وصفه للعالم بأنه حادث

وقديم، آى أنه قديم قِدم الله، ولكنه حادث فى الوقت نفسه. وعندما نصل مع حى بن يقظان إلى هذه الحقيقة، تكون قد مرت عليه خمس وثلاثون سنة، وهنا يتساءل: أى قوة داخله استطاع بها أن يعرف هذا الفاعل القديم. ليس باللمس أو بالبصر أو بالشم أو بالذوق قد عرفه. هناك قوة غير جسمية إذن، قوة لافساد لها أبداً، أى قوة خالدة ذات طبيعة ربانية فى داخله هى التى أتاحت له هذه المعرفة. إنها القوة العقلية. وهنا نكاد نتبين كذلك الإرهاص بنظرية ابن رشد فى خلود القوة العاقلة فى النفس مع فناء الأجساد والنفوس الفردية. بل نجد كذلك ماسوف نجده بعد ذلك عند ابن رشد من أن العذاب والثواب فى حالة المعاد أمران معنويان. وهنا أراد حى بن يقظان أن يزداد معرفة واقترابا من هذا الفاعل واجب الوجود كله. كيف؟ هل يتحقق له ذلك بالتشبه بالحيوان غير الناطق، أم بالتشبه بالأجسام السماوية، أم بالتشبه به هو نفسه أى بالموجود الواجب للوجود؟ وينتهى إلى ضرورة هذه الأحوال الثلاثة. حقا، إن التشبه الأول عائق بذاته - كما يقول - ولكنه ضرورى، لأنه لابد من الغذاء لإبقاء الروح الحيوانى، على أن يأخذ من الطعام كفايته ولايزيد. وهنا يدخل فى التمييز بين أنوع الأغذية المختلفة تحقيقا لهذه الغاية. أما التشبه الثانى بالأجسام السماوية فهو ضرورى كذلك.إنه يستلزم التطهر الدائم، والعمل على مساعدة كل ذى حاجة أو عاهة أو تواجهه عقبة سواء كان حيوانا أو نباتا، هذا إلى جانب الطواف باستدارة فى الجزيرة تشبها بحركة هذه الأجسام السماوية. أما التشبه الثالث فهو أن ياخذ بقطع علاقته بالمحسوسات، وألا يفكر فى شىء سواه، وأن يغيب عن كل الذوات إلا ذاته، وأن يفنى عن نفسه، وأن يخلص فى مشاهدة الحق. ومايزال يحاول ذلك حتى تأتىّ له. وشاهد مالا عين رآت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر. كان يغيب ثم يعود إلى عالم المحسوسات ثم يأخذ به الشوق مرة أخرى إلى المقام العالى وهكذا. وأصبح من اليسير عليه أن يذهب ويعود كلما أراد. وكان فى هذه الحال قد أناف على سبع مرات من السنوات السبع من منشأه أى بلغ مايقرب الخمسين عاما.

وهنا يلتقى بأبسال الذى انتقل إلى هذه الجزيرة من جزيرة قريبة منها، لها مِلّة من الملل الصحيحة المأخوذة من بعض الأنبياء المتقدمين. وكان أبسال مع أخيه سلامانَ على رأس هذه الجزيرة. وكان بينهما خلاف فأبسال أشد غوصا على الباطن وأكثر عثورا على المعانى الروحية وأطمع فى التأويل. أما سلامان فكان أشد احتفاظا بالظاهر وأشد بعدا عن التأويل. ولهذا افترق عنه أبسال وجاء إلى هذه الجزيرة يتعبد على طريقته. ويلتقى بحى بن يقظان ذات مرة خرج فيها حىّ من مغارته. ثم أخذ يعلمه الكلام. ولما تم له ذلك اكتشف أن ماتوصل إليه حى بن يقظان هو نفسه الذى تقول به ملّته التى أتى بها نبى من الأنبياء. وهكذا تطابق عند حى بن يقظان المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل. ورأى فيه

أبسال وليا من أولياء الله. ولعل هذا هو مادعا أغلب مؤرخى الفلسفة إلى القول بأن قصة حى بن يقظان تذهب إلى التوفيق بين الدين والفلسفة. وسنعرض لهذا فيما بعد.

ثم يحكى أبسال لحى بن يقظان حكاية الجزيرة الأخرى التى جاء منها، وكيف أن أهلها يأخذون الدين بظاهره وبرموزه وأمثاله دون تأويل لها. فضلا عن الطقوس وأشكال العبادات المختلفة مثل العبادات والصلاة والزكاة والحدود وقطع يد السارق واقتناء الأموال والمتاجرة عامة. ويعجب حى بن يقظان من كل هذا وينتقده، ويرى ضرورة أن يذهب إلى هذه الجزيرة لإقناع الناس برأيه وبث أسرار الحكمة لهم. ويذهبان إلى الجزيرة حيث يلتقيان بسلامان، ويأخذ حى بن يقظان فى الحديث مع أهل الجزيرة معبرا عن رأيه وينفض الناس عنه بل يستهزئون به وبأقواله، ذلك أنهم فرحون راضون بما لديهم. ويشعر حى بن يقظان أنهم قد اتخذوا إلههم هواهم، وأصبح معبودهم شهواتهم، وقد غمرتهم الجهالة كما غمرهم الجشع وحب المتاجرة والمنافسة والربح. وهكذا يتبين حى بن يقظان أنه لاسبيل للحكمة إليهم، فلقد رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد غشتهم، فهم يتخذون من الدين وسيلة ليستقيم بهم معاشهم. ولهذا رأى أن ظاهر الدين بأمثاله ورموزه أليق بهم وأفيد لهم، ومن الصالح أن يظلوا فى حدود هذا الفهم الظاهرى للدين بغير تأويل. وعاد حى بن يقظان وأبسال إلى جزيرتهما ليواصلا عبادتهما كلٌ على طريقته حتى أتاهما اليقين.

هذه هى المحاور الأساسية فى تقديرى- لقصة حى بن يقظان، وتبقى بعض الملاحظات العامة عليها:

١- إن الأيديولوجية التى كانت سائدة بشكل عام فى المرحلة التاريخية المسماة بالوسيطة، هى الأيديولوجية الدينية. وكانت هى الإطار العام لكل الأفكار والفلسفات فى هذه المرحلة. ولهذا فإن الجانب الدينى فى هذه الأفكار والفلسفات ليس هو المعيار الأساسى لتقييمها. وإنما المعيار هو الموقف من هذا الجانب الدينى، بمعنى الاختلاف فى نقطة البداية المعرفية: هل الانطلاق من الوحى الدينى تفسير للموجودات، أم الانطلاق من العقل الإنسانى تفسير للموجودات، بل وللدين كذلك؟ ولهذا فليس من الموضوعية اتخاذ بعض الدارسين التوجه الدينى الإيمانى عند فلاسفة هذا العصر ومن بينهم ابن طفيل أساسا للحكم عليهم بالاتجاه المثالى غير العقلانى أو غير المادى عامة.

٢- إن الفرضين اللذين قال بهما ابن طفيل لتفسير نشأة حى بن يقظان لايختلفان كثيرا من الناحية الفلسفية التى تسعى القصة إلى تأكيدها، فسواء كانت النشأة متولدة من تخمير قطعة من الطين، أو ثمرة ولادة من أم وأب، فإن الدلالة واحدة وهى التى حاول ابن

طفيل أن يؤكدها بقصته. فلقد استطاع حى بن يقظان المتولد عن الطين أو المولود من أبوين أن يبلغ مرتبة عالية من المعرفة بدون موروثات فطرية، أو مكتسبات من تعليم أو من وحى. وإنما تحققت هذه المرتبة المعرفية بجهده الذاتى الحسى والتجريبى والعملى والاستدلالى العقلى. المعارف إذن ليست فطرية، يتذكرها الإنسان ويستخلصها بشكل تلقائى كما فعل هذا العبد الجاهل فى إحدى محاورات أفلاطون الذى استطاع سقراط أن يستخلص منه كل قوانين الهندسة والرياضة!

هذا هو المعنى الجوهرى فى تقديرى للقول بالتولد من الطين، أو بعزلة الطفل المولود عن أبويه بعد ولادته مباشرة. ولايشير التولّد من الطين إلى أى دلالة مادية خالصة كما يقول بعض المفسرين، وإن كان من الممكن ذلك، بشكل عابر، لأن الله قد أسبغ على هذا الجسد المتولد روحا من عنده فور تولده كما تقول القصة. وفضلا عن هذا فإن النشأة من الطين التى تشكل بها الجسد لاتعنى كما ـ يقول تفسير من التفاسير ـ الحط من شأن الجسد الانسانى واحتقاره بدليل محاولة حى فى النهاية التخلى عن جسده فى رحلته الباطنية للاتصال والمشاهدة. فالمقصود من طبيعة النشأة بفرضيها معا هو كما ذكرنا التمهيد لتقديم نظرية موضوعية فى المعرفة الإنسانية.

٣ـ يكاد جوهر القصة أن يكون ـ كما ذكرنا فى النقطة السابقة ـ هو تقديم نسق كامل لنظرية فى المعرفة. ويتم تقديم هذا النسق لابالتنظير المجرد وإنما بالتمثيل والتشخيص العملى. وخلاصة النظرية أن المعرفة لاتستمد من معارف فطرية، وإنما تتحقق عبر مراحل ومستويات تبدأ بالخبرة الحسية. لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم إلى الاستدلال العقلى النظرى، ثم إلى المعاناة الوجدانية المؤسسة على الذوق والحدس، وصولا إلى حال من الاتصال والمشاهدة بالمقام الإلهى، دون أن تعنى هذه الخطوة الأخيرة التخلى عن مراتب الوصول السابقة وإلغاء الحس والعقل، كما تذهب بعض الدراسات. وفضلا عن هذا كله، فإن هذا المسار المعرفى الذى اجتازه حى بن يقظان قد نجح فى تحقيقه بجهده الذاتى، بغير معارف فطرية أو موروثات ذاتية أو مكتسبات اجتماعية، أو وحى دينى أو إرشاد نبوى. ولا يعنى هذا رفضا للشرط الاجتماعى للمعرفة، وإنما الهدف الأساسى هو رفض النظرية المثالية اللدنية القبلية للمعرفة.

٤ ـ إن الفكر ـ بحسب هذه النظرية المعرفية ـ يمكن أن يتحقق بدون اللغة، فضلا عن أن اللغة إنما يتم تعلمها بالمثال والنموذج، من العينى المحسوس إلى النظرى المجرد بشكل متدرج.

٥ ـ إن قصة حى بن يقظان لا تقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وبين النقل والعقل كما يقول أغلب المفسرين، بل تقول بعكس ذلك تماما، أى بالانفصال بينهما. حقا، إنها تقول بوحدة الحقيقة النهائية عند كليهما، ولكن لكل منهما منهجه الخاص به. فمنهج الإيمان الخالص، غير منهج العقل الاستدلالى. لقد توصل حى بن يقظان إلى الحق فى غير حاجة إلى رسالة من نبى أو تعليم وإرشاد من فقيه. توصل إلى الحق بالإعمال العقلى تدرجا من الإدراك الحسى إلى التصور النظرى فالمشاهدة الذوقية الوجدانية. على حين أن سلامان وأهل جزيرته ممن صدق إيمانهم، إنما يدركون الحق بإيمانهم الخالص، وممارستهم للشعائر، ورفضهم التأويل اكتفاء بالوحى وظاهر الشرع. هناك إذن منهجان لا اتصال بينهما، وصولا إلى الحق. ولعل ابن طفيل حرص أن يجسد هذا فى جزيرتين ، فكل جزيرة هى تجسيد لمنهج فى طريق الحق: أما بقاء أبسال معه فى جزيرته فهو لقاء بين عالم الدين الذى يقبل التأويل وهو أبسال، والفيلسوف العقلى وهو «حى» الذى يلتقى مع ابسال فى التأويل ولكنه يتجاوزه فى الرؤية الفلسفية الشاملة. ولعلنا نجد فى هذا التمييز بين الجزيرتين. أو الطريقين المختلفين إلى الحق، بين التسليم بظاهر الوحى وتأويله إرهاصا لكتاب ابن رشد «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». على أن هذا التمييز لايعنى عند ابن طفيل أو عند ابن رشد من بعده تمييزا طبقيا اجتماعيا كما يقول بعض الدارسين، بقدرما هو تمييز بين منهجين للمعرفة ومستويين للإدراك.

٦ ـ أكتفى هنا بالإشارة إلى بعض القضايا الفلسفية التى ذكرناها فى معرض تلخيصنا للقصة، والتى سوف تصبح من الأعمدة الأساسية فى بناء ابن رشد الفلسفى وهى القول بقدم العالم وحدوثه فى الوقت نفسه، والقول بخلود القوة العاقلة، وبأن الجزاء والعقاب فى الآخرة يقتصران على الجانب المعنوى، والقول بالسببية الموضوعية التى تربط أجزاء الموجودات على اختلافها، والتى تعد دليلا على القول بالعلة الأولى أى الله، ثم أخيرا القول بوحدة الوجود لابالمعنى الصوفى وإنما بمعنى الترابط العضوى بين كل عناصر الطبيعة وما فوق الطبيعة.

٧ ـ أكتفى أخيراً بالإشارة إلى موقف إنسانى عميق الدلالة الأخلاقية، لعلى قد أشرت إليه إشارة عابرة عند الحديث عن محاولة «حىّ» التشبه بحركة الأشياء السماوية، فهو يلزم نفسه أن لايرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها. ولقد وضح هذا قائلا أو راويا على لسان ابن طفيل: «فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو

عطش عطشا يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مايزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لايضر المؤذى، وتعهده بالسقى ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط فى عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسّه ظمأ أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وسقاه. ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاق ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله عنه، ومازال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية» وإلى جانب هذا المسلك الأخلاقى الرفيع، أشير إلى ماسبق ذكره من رفضه للمال والمتاجرة والشرور عامة، ونقده للطقوس الدينية الشكلية، وليس فى هذا الموقف، أو فى فلسفة ابن طفيل عامة أى استعلاء فردى نخبوى كما تقول بعض الدراسات، وإنما تفيض هذه الفلسفة روحا إنسانية بالغة الرهافة، فضلا عن استنارتها العقلية ونبالتها الأخلاقية.

هذه بعض الملاحظات المستخلصة من هذا النص الفلسفى العميق الدلالة، الذى لايُعّد - كما يقال كذلك - نفيا للعقل أو للعلم التجريبى، أو تغييباً للذات الإنسانية، وإنما هو رؤية متسقة عقلانية تمثل اقتدار الإنسان على الوصول إلى الحقيقة والفضيلة بمجاهداته الذاتية دون أن ينفى الآخر وإن اختلف معه - على أنه برغم هذا الطابع العقلانى الذى يتسم به هذا النص الفلسفى، فإنه لايخلو من تأثيرات غنوصية إشراقية صوفية. ويبدو أنه كان على ابن رشد أن يقوم بالدور الفلسفى التاريخى لتطوير الطابع العقلانى وتعميقه فى تراثنا الفلسفى، وأن يسعى إلى تخليصه أو تمييزه على الأقل - من هذه التأثيرات الغنوصية. فكانت شروحه وتلاخيصه لكتب أرسطو - الذى كان لابن طفيل فضل تشجيعه عليها - وكانت إضافاته إلى هذه الشروح والتلاخيص، فضلا عن كتاباته الفلسفية الأخرى. فكان ابن رشد بهذا امتدادا عقلانيا متطورا لفلسفة أرسطو وابن طفيل وللفلسفة العربية الإسلامية عامة فى عصره.

الهوامش

١ـ ولد أبو بكرين طفيل فى السنوات العشر الأول من القرن الثانى عشر الميلادى أى بين ٤٩٥ إلى ٥٠٥ هجرية على حد ترجيح د عبد الرحمن بدوى وتوفى عام٥٨١هـ ـ ١١٨٥م.

٢ـ نقرأ قصة حىّ بن يقظان لابن طفيل فى «حىّ بن يقظان» لابن سينا وابن طفيل والسهروردى «تحقيق وتعليق أحمد أمين . الطبقة الثالثة دار المعارف عام١٩٦٦ ص ١٠٧ .

٣ـ نلاحظ فى الطبعة الثالثة لحى بن يقظان التى أشرنا إليها من قبل خطأ يبدو مطبعيا! فى تحديد العلاقة بين ابن طفيل وابن رشد. نقرأ «وكان ابن رشد أكبر منه سنا» . ص٧ «وقد حل ابن طفيل طبيبا للسلطان لما طعن ابن رشد فى السن» ص ٧ ونقرأ «ويذهب بعض المؤرخين أنه كان تلميذا لابن رشد ولكنه هو نفسه لايذكر ذلك» ص١٠ وإن جاء فى نفس الصفحة «ثم تخلى ابن طفيل عن عمله كطبيب للمنصور وتركه لابن رشد» .

٤ ـ هناك دراسة مقارنة لحى بن يقظان وروبنسون كروزو للأستاذ حسن محمود عباس.. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.بيروت ١٩٨٣ .

٥ـ محمد عابد الجابرى: نحن والتراث ص ٢٩٢ دار الطليعة ـ بيروت والمركز الثقافى العربى ـ الدار البيضاء طبعة أولى ,١٩٨٠ .

مقومات المعاصرة
فى فكر عبد الله النديم

ملامح عامة

يقول أحمد أفندى سمير، الصديق الحميم لعبد الله النديم، الذى كان من أبرز كتاب مجلة «التنكيت والتبكيت»، والذى كتب ترجمة حياة عبد الله النديم فى مقدمة كتاب «سلافة النديم»، يقول عن عبد الله النديم أنه «طلب تعلّم صناعة التلغراف ليقف بواسطتها على أسرار الأمم فى مخابراتها والممالك فى سياستها، حتى يتسنى له المقابلة بين أحوال بلاده وغيرها من الممالك البعيدة، لعله يقدر على إصلاح الفاسد وتقويم المعوج»(١).

ولعل أحمد أفندى سمير قد غالى كثيرا فى تفسيره لاختيار عبد الله النديم «صناعة» التلغراف بعد عمله مع أبيه نجاراً للسفن ثم خبازاً. ولكن الذى لاشك فيه أن اختيار عبد الله النديم هذه المهنة هو - فى تقديرى - أمر ذو دلالة كبيرة على شخصيته. بل أكاد أقول منذ البداية، أن هذا الاختيار هو تعبير دقيق عن السمة الرئيسية فى هذه الشخصية سلوكاً وفكرا وتعبيراً أدبيًا - إنها سمة التواصل مع الآخر. ولعلنا نلمح هذه السمة التواصلية فى مختلف أساليبه التعبيرية التى كانت من أبرز مظاهر نشاطه وفاعلياته السياسية والاجتماعية والثقافية على السواء، وأعنى بها استخدامه لمختلف الوسائل الإعلامية لعصره من خطابة، وتمثيل وصحافة إلى غير ذلك. فلقد كان خطيباً، تكاد الخطابة أن تكون من أبرز وألمع قدراته. وكان رجل مسرح وكاتب حوار مسرحى وكاتب مقالات فى شكل حوارى، يعبر بالحوار المسرحى وغير المسرحى عن أفكاره. وكان رجل صحافة، اتخذ من الكتابة الصحفية منذ البداية منطلقه للكتابة سواء فى جريدتى «التجارة» و«مصر» لصاحبيهما «أديب إسحاق» و «سليم نقاش». وفى جريدتى «المحروسة» و«العهد الجديد»، اللتين أصدرهما سليم النقاش بعد إغلاق «التجارة»، و«مصر»، أو فى «التنكيت والتبكيت»(٢) ، التى تحولت إلى

«الطائف»، لتكون لسان حال الحركة العرابية، ثم «الأستاذ»[٣] ، بعد تحرره من اختفائه الطويل الذى دام تسع سنوات، والذى ما انقطع خلالها عن التنقل والتواصل بين أبناء الشعب المصرى الذين احتضنوه وحموه من عيون السلطة طوال هذه السنوات، بل لعل حرص عبد الله النديم على التعبير عن أفكاره فى أزجاله وفى مقالاته الحوارية فى مجلة «التنكيت والتبكيت»، أو تبسيط اللغة الفصحى فى مرحلة «الأستاذ»، إلى جانب مسرحياته التى كتبها بالعامية، أن تكون كذلك تعبير عن هذه السمة التواصلية، فليست جذوره الشعبية وحدها ـ كما يقال ـ هى مصدر هذا الحرص على اللغة العامية. فلقد كتب «يعقوب صنوع». قبله مسرحه بالعامية، كما ترجم «عثمان جلال». مسرحيات راسين وموليير باللغة العامية كذلك، ولم يكونا من جذور شعبية مثل عبد الله النديم. ولعلنا نتبين هذه السمة التواصلية كذلك فى حرصه على تأسيس الجمعيات الوطنية أو المشاركة فيها، بدءاً من حزب «مصر الفتاة» السرّى الذى سارع إلى تركه رافضا طابعه السّرى، إلى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية، ودعوته الأقباط المصريين إلى تكوين الجمعية الخيرية القبطية، وإنشائه لفصول تابعة للجمعية الخيرية للتدريس للأيتام للفقراء مجاناً، فضلاً عن مشاركته الحميمة فى الثورة العرابية، فى مختلف مراحلها ومختلف أعبائها، بالخطابة والكتابة والسفر إلى الأقاليم لجمع عرائض التأييد والإنابة الشعبية لعرابى التى كان يسميها «المحضر الوطنى»، وملازمته لعرابى فى تنقلاته ومعاركه ومواقفه المختلفة، بل الحرص على مراسلته بعد نفيه هو وصحبه إلى سيلان لرفع معنوياته، ومحاولة رأب الصدع وإزالة الخلاف الذى نشأ بين زملاء المنفى، بل حرصه كذلك على مواصلة توصيل رسالته الوطنية وخبرته النضالية إلى الرمز الوطنى الجديد «مصطفى كامل». وإلى جانب هذا كله قدرته الفائقة على التنقل فى طول البلاد وعرضها، وخاصة بين الفئات الشعبية، سواء قبل الثورة العرابية أو أثناءها أو بعدها.

أردت أن أقول إن عبد الله النديم شخصية تواصلية. وتنعكس هذه التواصلية فى مختلف جوانب حياته وممارساته الاجتماعية والأدبية والفكرية والسياسية عامة. وأكاد أتصور أنه لو كان من عصرنا الراهن لكان من أبرز الداعين إلى العناية بعلوم المعلوماتية والاتصالية والمشتغلين بها، ولكان نموذجاً حياً لما يعنيه الفيلسوف الألمانى المعاصر «هابر ماس». بالفكر التواصلى.

على أن هذه السمة التواصلية لعبد الله النديم ليست مجرد أسلوب أو تقنية أو طاقة حماسية حيوية متفجرة، بل تتضمن فى ذاتها رسالة إنسانية متكاملة، ذات عمق فكرى وفاعلية عملية ورؤية نظرية فى مواجهة الحياة، والوطن، والمجتمع، والدين، والقيم، والحضارة الإنسانية والتمدن والمعرفة والعلم والإنتاج والآخر بشكل عام. ومن هذه السمة التواصلية ـ منهجا

وفاعلية ورؤية نظرية ورسالة ـ تكاد تبرز الدلالة العميقة للمعاصرة فى فكر عبد الله النديم.على أن هذه الدلالة رغم خصوصيتها التى تتميز بها، فإنها ثمرة من ثمرات مشروع النهضة منذ تجلياته الفكرية والنضالية الأولى فى أواخر القرن الثامن عشر، ثم تطور هذه التجليات طوال القرن التاسع عشر، فضلا عن أنها إضافة غنية أضافها عبد الله النديم إلى هذا المشروع. فلا سبيل ـ فى تقديرى ـ إلى قراءة عبد الله النديم قراءة صحيحة بمعزل عن مشروع النهضة، فى كليته وتطوره، أو فى إرتباط بمفكر واحد بعينه فحسب من مفكرى هذا المشروع. فهو تلميذ مخلص فى مدرسة هذا المشروع فى شموله، اخذ يترقى حتى أصبح أستاذا من أبرز أساتذته. ولهذا نستطيع أن نتبين عناصر ومفاهيم عديدة من عناصر فكره مستمدة من حسن العطار، وعمر مكرم ورفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى وغيرهم، وإن وجدنا تماثلا شديدا بينه وبين عمرمكرم بالذات فى الجانب النضالى من حياته. فكلاهما تصدى للعدوان الإنجليزى كما تصدى لاستبداد السلطة، وكانت نموذجا للتلاحم بين الفكر والنضال فى مرحلتين مختلفتين من تاريخ مصر الحديث. ولعلنا نتبين أن المفاهيم المسيطرة فى فكر عبد الله النديم مثل العصبية والتمدن والعمران والدورية التاريخية وغيرها مستمدة من ابن خلدون، الذى كانت مقدمته من أهم مصادر الغذاء العقلانى لمفكرى مشروع النهضة.

وبرغم هذا التداخل والتماثل بل التوحد الفكرى والنضالى أحيانا بين فكر عبد الله النديم وفكر بقية هؤلاء المفكرين جميعا فى إطار مشروع النهضة، فهناك مايعطى لفكر عبد الله النديم خصوصيته المتميزة التى عبر عنها أحمد أمين بقوله: «إذا كان السيد جمال الدين رسول الخاصة فى هذه المعانى ، فعبد الله النديم كان رسول العامة (.......) . قطر المعانى التى يدعو إليها جمال الدين إلى الشعب، وأوصلها إلى التاجر فى متجره والفلاح فى كوخه والتلميذ فى مدرسته(٤) .

على أن المعانى التى كان يقطرها عبد الله النديم لم تكن تقتصر على معانى جمال الدين الأفغانى رغم تأثره الشديد به، بل كانت ـ كما أشرنا من قبل ـ تقطر خلاصة مشروع النهضة كله، وتضيف إليه فكراً وخبرة وفاعلية. وكانت تجمع فى الحقيقة بين قدرة التوصيل إلى الفئات الشعبية البسيطة ـ وخاصة الفلاحين ـ وتعبر عن همومهم، وبين قدرة التوصيل إلى الفئات المتوسطة والعليا من المثقفين والأعيان، بل ما أكثر ما توجه إلى هذه الفئات المتوسطة والعليا بالدعوة والتعبئة فى مختلف المشروعات العمرانية والسياسية. لقد كان عبد الله النديم مثقفا عصاميا نابعا من الشعب ملتحما به دائما. على أنه بثقافته العميقة ورؤيته الشاملة، كان فى ارتباط دائم كذلك بمختلف القوى الاجتماعية الحية فى المجتمع.

ولقد كان أغلب مفكرى مشروع النهضة أصحاب رحلة إلى الخارج، إلى أوروبا، تعرفوا عليها وخالطوا مثقفيها وتفاعلوا مع خبراتها وتأثروا بها، اتفاقاً واختلافاً، أما عبد الله النديم فإن رحلته لم تكن إلى الخارج، وإنما كانت - إلى جانب معرفته بخلاصة هذه الرحلة إلى الخارج - رحلة من العمق الاجتماعى والشعبى، إلى العمق الاجتماعى والشعبى نفسه، حاملاً رسالة النهضة والتقدم والاستقلال والتحرر والاستنارة والرؤية الحضارية الإنسانية، معلما ومحرضاً بل مشاركا مشاركة فعلية فى ثورة مجتمعية وطنية شاملة من أجل تحقيق هذه الرسالة. ولهذا لم تكن «صدمة الحداثة» - كما يقال هذه الأيام - أو «صدمة أوروبا - كما كان يقول عبد الله النديم»(٥) - صدمة يغلب عليها الطابع الفكرى أو الحضارى كما حدث لمعظم مفكرى مشروع النهضة، بل امتدت عند عبد الله النديم إلى الجوانب الوطنية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية واللغوية، وإلى الفاعلية التحريضية التعبيرية كذلك. ولعل هذه الرؤية النظرية والمجتمعية والتغييرية والإنسانية الشاملة، التى ارتفعت بفكره عن الرؤى الجزئية والمواقف التبشيرية النظرية المجردة، هى التى تشكل خصوصيته المتميزة عن بقية مفكرى مشروع النهضة. ولعلها كذلك، وخاصة بسبب صدامه المباشر مع السلطة - مع رأس الأسرة العلوية الحاكمة أثناء الثورة العرابية - أن تكون سبب خفوت اسمه وفكره ودوره خلال سنوات طويلة، بالمقارنة ببروز وتألق الأسماء الأخرى من قادة مفكرى مشروع النهضة الذين وقفوا عند الحدود الثقافية التنويرية فحسب. ولهذا، ليس اعتباطا أن بعض كتبه المتداولة لم تتجاوز حتى اليوم طبعتها الأولى منذ أواخر القرن التاسع عشر، والسنوات الأولى من القرن العشرين، ولم تتم حتى الآن طبعة شاملة لأعماله الكاملة شأن بقية مفكرى مشروع النهضة. إن جريمة رؤيته النظرية والمجتمعية والوطنية والإنسانية الشاملة ودعوته التحريضية التقدمية والتغييرية تأسيسا على هذه الرؤية، ما تزال تلاحقه فيما يبدو حتى اليوم، ذلك لأن شبح هذه الرؤية وهذه الدعوة ما يزال يلاحق فكرنا ومجتمعنا وسياساتنا حتى اليوم. ولعل هذا أن يكون المعنى الموضوعى العميق لمعاصرته، إلى جانب سمته التواصلية الذاتية التى أشرنا إليها فى البداية. على أننا لا نريد بهذا أن نترك انطباعا أوليا فيه الكثير من المغالاة والإطلاقية(٦) بأن عبدالله النديم مثقف حداثىّ بامتياز كما انتهى أحد الباحثين فى دراسته الجادة لعبدالله النديم، ففكر عبدالله النديم فى النهاية، رغم ما ذكرناه عن معاصرته، هو جزء عضوى من مشروع النهضة عامة بما يتسم به هذا المشروع من ثنائية والتباس بين طرفيها الأساسيين، التخلف والتحضر، القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الخلافة الإسلامية والاستقلال الوطنى، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية، الشرق والغرب إلى غير ذلك من تجليات متنوعة لهذه الثنائيات.

ولقد أفضت هذه الثنائية فى فكر عبدالله النديم، إلى اختلاف بعض الدارسين فى تقييمه إلى حد التناقض الصارخ، فإذا كان فيصل دراج يقول عنه كما أشرنا أنه مثقف حداثى بامتياز فإن لويس عوض يرى أنه محافظ فى الفكر(٧) ، على حين يرى محمد مورو أنه تجسيد لمبادئ الثورة الإسلامية(٨) . وفى تقديرى أن هذا الاختلاف الصارخ يرجع إلى أمرين أساسيين، الأول هو أن بعض الباحثين تعرضوا لفكر عبدالله النديم فى ذاته وفى ممارساته وتجلياته الخاصة بمعزل عن السياق الفكرى العام لمشروع النهضة، الذى كان فكر عبدالله النديم جزءا عضويا منه كما ذكرنا. الأمر الثانى أن بعض الباحثين الآخرين تعرضوا لهذا الفكر بمعزل كذلك عن السياق السياسى الواقعى الملتبس فى مراحله المختلفة، فيما قبل ثورة عرابى وأثناءها وبعد هزيمتها الذى كان عبدالله النديم يعمل ويناضل فيه، وما كان يفرضه هذا الواقع الملتبس من ضرورات سواء على المستوى الفكرى أو على مستوى الممارسة.

ليس معنى هذا أن الثنائية التى نتبينها فى فكر عبدالله النديم كانت مجرد ظاهرة تكتيكية.. لقد كانت بغير شك جزءا من بنية فكره وبنية فكر مشروع النهضة. وإن كنت أزعم أن التفاعل والتشابك والجدل الحى بين النظرى والعملى أو بين الفكرى والنضالى أو بين المبدئى والسياسى فى ممارسات عبدالله النديم فضلا عن تواصليته الحياتية المفعمة بإرادة التوحيد والتحرير والتغيير، قد استطاع كل هذا أن يحقق استقطابا فى سلوكه النظرى والعملى متجاوزا هذه الثنائية فى كثير من الأحيان.

محاولة الخروج من الثنائية الملتبسة

بين ميلاد عبدالله النديم عام ١٨٤٥ ووفاته عام ١٨٩٦ كان الصراع محتدما فى مصر بأشكال خافتة تارة وجهيرة تارة أخرى، سلمية حينا ودموية حينا آخر، بين ظاهرتين أساسيتين هما باختصار وتركيز شديدين:

الظاهرة الأولى: بداية التدخل الأجنبى فى شئون مصر بتواطؤ مع حكامها من عائلة محمد على ابتداء من عباس الأول فسعيد فإسماعيل فتوفيق فضلا عن الباب العالى العثمانى نفسه، مما أدى إلى تفاقم مظاهر الاستبداد والفساد والتخلف وتفاقم تبعية مصر وخضوعها للقوى الأجنبية فى مختلف شئونها السياسية والمالية والإدارية حتى انتهى الأمر إلى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢.

أما الظاهرة الثانية: فهى بداية تبلور فئات اجتماعية متوسطة وصغرى من المثقفين العائدين من البعثات إلى الخارج فضلا عن التجار والأعيان، وبروز مصالح اجتماعية واقتصادية جديدة متعارضة مع هذا التدخل والسيطرة الأجنبية، وارتباط هذا بنمو وعى عقلانى سياسى ووطنى وديموقراطى أخذ يتجذر حتى تجلى أخيرا فى الثورة العرابية التى قامت لتتصدى للا ستبداد والفساد فى الحكم والتدخل الأجنبى فى شئون البلاد وتحقيق الاستقلال تحت شعار مصر للمصريين. ولكن سرعان ماانتهت هذه الثورة بالهزيمة واستيلاء القوات الإنجليزية على مصر.

وكان الصراع بين هاتين الظاهرتين يجمع بين الجانب الفكرى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى من ناحية، والجانب النضالى الوطنى التحريرى التغييرى من ناحية أخرى. ولهذا فمن الخطأ أن تنظر إلى جانب من هذين الجانبين وإغفال الجانب الآخر. فالجانب الفكرى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى كان يتضمن دلالة وطنية، كما أن الجانب النضالى الوطنى كان يتضمن دلالة فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية. ولقد تشكل تاريخ مصر خلال هذه المرحلة من الصراع بين هاتين الظاهرتين.

على أن هذا الصراع كان صراعا ملتبسا. فهذه الدول الأجنبية المتسلطة والمعتدية كانت تعبر فى الوقت نفسه عن حضارة جديدة مبهرة علميا وتكنولوجيا واجتماعيا وديمقراطيا وإبداعا ثقافيا.

ولهذا كانت مواجهتها مواجهة ملتبسة. وفضلا عن هذا فإن مصر كانت ما تزال تابعة للخلافة العثمانية الإسلامية بما تحمله هذه الخلافة من سلطتين: دينية وسياسية. ولهذا فلم يكن الولاء لها مجرد ولاء لسلطة سياسية فحسب بل أساسا لما تتمثله من سلطة دينية إسلامية. وهذا ما كان يضاعف الالتباس وخاصة عندما يتم التواطؤ بين دولة الخلافة الإسلامية والدول الغازية التى لاتدين بالإسلام على حساب الاستقلال الوطنى والتقدم الاجتماعى. ولهذا، فإن الثنائية التى يتسم بها فكر رجال النهضة لم تكن ثنائية معلقة فى فراغ، وإنما كانت ترتكز على هذا الالتباس الموضوعى فى أبعاده السياسية والفكرية والاجتماعية والوطنية والدينية. ولم يكن هناك سبيل للخروج من هذه الثنائية إلابمواقف حاسمة من الأبعاد المختلفة لهذا الالتباس الموضوعى. فإلى أى حد استطاع عبد الله النديم أن ينجح فى محاولة الخروج من هذه الثنائية بما يؤهله للارتفاع إلى مستوى المعاصرة؟.

وقد يكون من الواجب فى هذه المرحلة من الدراسة أن نحدد مفهوم المعاصرة. على أننا حرصا على عدم التحويم حول تعريفات مطلقة مجردة أو الاستغراق فى مناقشة الاختلاف

الذى يثار بين المعاصرة والحداثة. فضلا عن مراعاة السياق الاجتماعى والفكرى السائد فى المرحلة التاريخية التى عاشها عبد الله النديم ومارس فيها نشاطه النظرى والعملى، فإننا سنكتفى أن نحدد المعاصرة تحديدا تجريبيا أوليا فى أنها تجاوز القديم إلى الجديد، من حيث إن القديم يتمثل فى التخلف الاجتماعى والاقتصادى والعلمى والديموقراطى فضلا عن الاستبداد السياسى والتبعية للسيطرة الاستعمارية ، ومن حيث إن الجديد يعنى التقدم الإنتاجى والاجتماعى و التحرر الوطنى وتوافر الديموقراطية والحريات الدينية والاستنارة العقلية.

وسنحاول أن نختبر معالم هذا المفهوم فى نسبية تحققه فى فكر عبد الله النديم وممارساته فى إطار الموقف من الثنائية وفى حدود ثلاث قضايا أساسية هى:

- الموقف من أوروبا.
- الموقف من الدين.
- الموقف من القضايا الوطنية والمجتمعية المختلفة.

الموقف من أوروبا

لعل العلاقة مع أوروبا أن تكون جوهر الطابع الثنائى الملتبس الذى نتبينه فى فكر مشروع النهضة عامة ـ كما سبق أن أشرنا ـ فأوروبا كانت تحمل دلالتين: الدلالة الأولى هى دلالة التحضر والتقدم الاجتماعى والعلمى والتكنولوجى. والدلالة الثانية هى الاستعمار والعدوان والتوسع والنهب والاستغلال. على أننا قد نتبين فى فكر عبد الله النديم تمييزاً واضحا بين هاتين الدلالتين وتعاملا مختلفا مع كل منهما. والملاحظ أنه فى أغلب معالجته للعلاقة مع أوروبا بدلالتيها يتحدث باسم من يسميهم بالشرقيين بما يتضمن هذا الدول الإسلامية وغير الإسلامية. وأكاد أتصور أن مفهوم الشرقيين عند عبد الله النديم كان إرهاصا بمفهوم العالم الثالث أو الجنوب الذى نستخدمه فى مصطلحنا السياسى المعاصر.

ولنبدأ بتحديد موقف النديم من الدلالة الأولى لأوروبا، فنلاحظ أولاً رؤيته التاريخية لهذه الدلالة التى تجعل من الراهن الأوروبى اليوم، ثمرة للتراث الشرقى القديم وللدور الذى لعبه الإسلام خاصة، على أنه فى الوقت نفسه نقطة انطلاق لتقدم الواقع الشرقى الراهن. يقول عبد الله النديم فى كتابه: «كان ويكون»: فكلٌ منبث فى أقسام أوروبا وأمريكا وآسيا وأفريقيا من العلوم ومدلولاتها، إنما هو حسنة من حسنات هؤلاء الشرقيين. الذين كانوا حداة

العالم فى السير إلى الحضارة وكمال العمران. وهم وماجاءوا به نعمة من نعم الإسلام الذى جمع هذا الشتيت وألف بين الأضداد ووحد الجامعة وسعى فى جمع أسفار العلوم من الأقطار ووسع نطاق المعارف إلى حدّ تناولها ألسنة الآخذين به والمعارضين له[٩]. ثم يتحدث عن الدور الذى لعبه الأوروبيون فى جمع العلوم الشرقية من بلاد المسلمين شرقا وغربا، وانكبوا عليها تعلما وتعليما حتى انتزعوا من كل علم علوما. وقد أوصلتهم التجارب إلى حل معمّيات علماء المسلمين وحل رموزهم [١٠]. ثم يقول متأثرا فيما هو واضح بابن خلدون «إذا اعتبرنا هذا أمراً دوريا بين العالم الإنسانى كما هو مبسوط فى التاريخ وشهدت به حالة الممالك الآن، أيقنّا أن الشرق سيكون له الحظ الأوفر من هذه العلوم بتربيته تحت أحضان من تربوا تحت أحضان سكانه القدماء»[١١].

ونلاحظ هنا رؤيته الإنسانية الشاملة للثقافة وتداولها وتنميتها من الشرقيين إلى الأوروبيين بحسب «تقلبات الأمم بين أيدى العمران والخراب[١٢]. وأن الدور اليوم على الشرقيين تربيتهم فى أحضان الأوروبيين.

وفى مدخل مقال «بما تقدموا وتأخرنا والخلق واحد»[١٣]. يرفع النديم سؤال العلاقة بين الشرقيين والأوروبيين بشكل ضمنى بسؤاله عن أسباب تأخر الشرقيين وتقدم الأوروبيين. وهو يحاول الإجابة عن هذا السؤال تأسيسا على القول بأنه «بضدّها تتميز الأشياء». فلابد أن تكون أسباب تقدم الأوروبيين هى أسباب تأخر الشرقيين، بما يعنى أن تقدم الشرقيين رهن باتخاذ أسباب ووسائل الغربيين فى تقدمهم، وبما يعنى كذلك ضمنا وحدة وظواهر التقدم والتأخر تاريخيا وحضاريا. وهو يسوق معه آربعة أسباب لتقدم الأوروبيين كان عدم الأخذ بها هو الذى أدى إلى تأخر الشرقيين، كما يسوق ستة أسباب فرعية لتفسير نفس الظاهرة. ولاسبيل هنا للدخول فى تفاصيل هذه الأسباب الأساسية والفرعية على الأهمية الشديدة لذلك. ولكن المعنى العام المستخلص منها جميعا هو أن النديم يرى أن ما تقدمت به أوروبا هو ما يمكن أن يتقدم به الشرقيون، وهو ما يؤكد رؤيته فى وحدة طريق التقدم الإنسانى، وخاصة فى بعض السمات الأساسية التى لخصها هو نفسه فى نهاية مقاله بقوله: «وقد تحققنا أن التأخر إنما جاء من تعميم الجهالة بإغضاء الملوك عن وسائل التعليم والتضييق على أرباب الأقلام والأفكار، وبعد الأغنياء عن الجمعيات وتقاعدهم عن ضروب التجارة والصناعة والزراعة ورضاهم بالبقاء تحت أسر الشهوات. فإذا أطلق الملوك حرية الأفكار والمطبوعات التى تحت المراقبة، وبذل الأغنياء الذهب فى إحياء الصنعة وتعميم المعارف فى المدينة والقرى، ومساعدة العلماء على الرحلة خلف العلم، واجتمعت كل الملوك والوزراء والأمم على السعى خلف التقدم، أمكنهم أن يوقفوا تيار أوروبا شيئا فشيئا حتى يضارعوها قوة وعلما»[١٤].

ويتشكك الباحث الأردنى الدكتور فهمى جدعان فى المعيار الذى يتخذه عبد الله النديم أساسا للتقدم الشرقى وهو معيار «إن الأشياء بضدها تتميز». ويتساءل فهمى جدعان: هل معرفتنا لأسباب نهوض الغرب تكفى لأن تكون مؤشراً يعرفنا بأسباب انحطاط الشرق؟ وإلى أى مدى يمكن القول بأن الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والدينية هناك متكافئة لقريناتها هاهنا[١٥]. ويؤيد هذه الدعوى الأستاذ حسن الملطاوى فى كتابه عن عبد الله النديم، إذ يرى أن موقف فهمى جدعان حول منهج النديم لا اعتراض عليه، بل إن الروح العلمية تقتضى هذه الوقفة[١٦].

ولاشك أن اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية تفرض اختلافا فى تحديد أسباب التقدم والتأخر بين هذا البلد أو ذاك. ولقد أشار عبد الله النديم إلى ضرورة مراعاة الخصائص الذاتية والدينية بوجه خاص عند تقليد الحضارة الأوروبية، وذلك فى أكثر من موضع من كتاباته. يقول مثلا: «فما يدعوهم الأستاذ إلا إلى مجاراة الأوروبيين فيما هم فيه، فى معرفة قدر نفوسهم والمحافظة على حقوقهم ولغاتهم وأديانهم وعوائدهم والدأب خلف الاستقلال بأعمال بلادهم»[١٧]. على أنه فى هذه المقالة بالذات حول تقدم أوروبا وتخلف الشرقيين كان يرصد الظواهر العامة المشتركة التى يمكن تحقيق القوة والتقدم، بها مثل العلم والتعليم وحرية الكتابة والتفكير والنشر ونشر المعارف فى المدن والقرى وتنمية معارف العلماء إلى غير ذلك. وهى أمور لاتختلف فى دلالتها بين بلد وآخر وإن اختلفت فى أساليب تطبيقها وحدود ومستوى هذا التطبيق وملابساته الموضوعية. على أن فهمى جدعان يتبين تناقضا فى فكر عبد الله النديم بين قوله بهذه الأسباب الرئيسية والفرعية للتقدم فى الحضارة الأوروبية واعتبارها وسائل كذلك لتقدم البلاد الشرقية، وقوله فى المقالة نفسها «إن الدين الإسلامى والأديان الشرقية لم تكن السبب فى التأخر كما يزعم الكثير من الطائرين حول دهاة أوروبا، بل إن الدين الإسلامى كان السبب الوحيد فى المدنية وتوسع العمران أيام كانت الناس عاملين بأحكامه»[١٨]. ويضيف إلى هذا أن النديم ينتقد العلماء لابتعادهم عن السياسة واقتصارهم على العلوم الدينية حتى «إذا عرض عليهم أمر سياسى أحجموا عن الخوض فيه لجهل طرفه». ولهذا يدعوهم النديم إلى الاشتغال بالسياسة لأنه «ليس فى النصوص ما يمنع من الاشتغال بها حتى نعده معصية. بل كل العلوم الشرعية من قواعد السياسة»[١٩].

وفى تقديرى أنه ليس هناك أى تناقض فى فكر النديم حول أسس التقدم التى رآها فى الغرب وبين الدين الإسلامى. فهذه من الثنائيات الراسخة فى فكر مشروع النهضة عامة وفى فكر عبد الله النديم خاصة. فهذا الفكر كان يسعى لإقامة توازٍ وتماثل بين المفاهيم

المتقدمة فى الحضارة الأوروبية والتراث الإسلامى الدينى. فالديمقراطية الأوروبية هى عينها الشورى الإسلامية، والمساواة الأوروبية هى العدل فى المنظور الإسلامى وهكذا.

خلاصة الأمر أن العلاقة مع أوروبا كحضارة لا تتضمن أى موقف استبعادى فى فكر عبد الله النديم، اللهم إلا التأكيد على الخصوصية الدينية واللغوية والوطنية والمصلحية عامة.

أما موقف النديم من أوروبا كاستعمار وعدوان وتوسع واستغلال فموقف مختلف تماما عن الموقف السابق ولا سبيل إلى الخلط بينهما - وهو لايكتفى بالإدانة المجردة أو الانفعالية لهذا الجانب الاستعمارى والاستغلالى لأوروبا، وإنما يحرص على أن يحلله ويفسره ويحدد دلالته الموضوعية.

يقول عبد الله النديم لصديقه الأوروبى الذى كان يتحاور معه أثناء اختفائه: «وأنت تعلم أن إنجلترا دولة مالية أى تاجرة تحب أن تروج لتجارتها فى البلاد الشرقية وأن تحجر على المحاصيل لتنفرد ببيعها وصنعها. فهى تسعى لتوسيع مستعمراتها وممالكها بما تتغلب عليه من الممالك الشرقية توسيعا لدائرة تجارتها وتنمية ثروة رجالها»(٢٠). ويقول فى مقال له بعنوان «لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا». «قالت أوروبا إنكم متوحشون لكونكم لاتحسنون صنع الأثاث واللباس وأنكم فى حاجة إلى مصنوعاتنا. ولا تصلون إليها إلا بعقد المعاهدات التجارية. وبذا تمكنت من إدخال مصنوعها فى الشرق لتحوّل الثروة إليها. فأماتت ما كان يصنعه الشرقيون وحجرت مالابد منه من صناعة الشرق الهندية وغيرها. فما يصنع فى الهند والصين والعجم والأناضول وغيره يباع على أيدى الأوروبى. فالشرقيون أجراء يزرعون ويحصدون ويصنعون ليروجوا تجارة أوروبا ويعظموا ثروتها ويؤيدوا قوتها بالإيرادات المالية»(٢١).

ولهذا شارك مشاركة فعالة فى التصدى العسكرى للاستعمار البريطانى عند بدء تدخله العسكرى، ثم واصل تصديه له سياسيا وفكريا واقتصاديا بأسلوب مختلف يتفق مع علاقات القوى السائدة بعد خروجه من سرية اختفائه، واستقرار الاحتلال البريطانى لمصر، ولهذا نراه يقول: «كفوا أيها المصريون عن القيل والقال. فقد عيّرتنا الأمم بأننا نقول ولانفعل، وأظهروا بين يدْى انجلترا برجال يسرها تجمعهم حول أميرهم الذى جاءت تؤيده، واطلبوا منه حقوقكم المقدسة واشكروا إنجلترا على ما أوصلتكم إليه من الحرية التى تركتكم تتظاهرون تظاهرا أدبيا(يقصد سلميا). طلبا للحقوق وسعيا خلف الحقائق والامتيازات الوطنية»(٢٢).
ولهذا فعندما يقول: «مامن مصرى إلا وهو يعلم الآن أن أوروبا لاتصدق فى قول ولاتفى بوعد ولاتحب شرقيا ولاتسعى لخير مصر، وإنما هى ملاعيب سياسية، يقدمونها بين أعين

الجهلاء الذين لاخبرة لهم بدهاء الدول ومطامعها، يستميلونها بها استمالة الطفل بقطعة حلوى أو ثوب منقوش»[٢٣] . فهو لايقصد فى هذا النص بالذات، إدانة الحضارة عامة، أو حتى إنجلترا المحتلة لمصر، بل كان يقصد ما أخذ يدور على السنة ممثّلى الدول الأوروبية فى مصر من أن «الأستاذ» . [المجلة أو النديم شخصيا] . يدعو إلى ثورة مصرية، ولهذا فهو يكشف ماوراء ذلك من دسيسة أجنبية ويحذر المواطنين منها. تمشيا مع هذه المرحلة الجديدة للنضال فى ظل الاحتلال ولا شك أنه كان يكثر من اتهام الأجانب فى مقالاته وأزجاله بما أخذ ينتشر فى مصر من فساد أخلاقى يتمثل فى انتشار شرب الخمور والدعارة والربا إلى غير ذلك، وأخذ يحذر المصريين منها. ولكنه لم يخلط بين هذا وبين الحضارة الأوروبية نفسها. ولهذا، فلعله من التعسف أن يذهب الدكتور لويس عوض فى دراسته المستفيضة عن عبد الله النديم إلى القول بأن عبد الله النديم «يخلط دعاة المدنية والعمران والحضارة والتجديد والتواصل الثقافى والحضارى بلصوص المال العام وسفهاء الإدارة وأجراء الاستعمار»[٢٤] . بل ويستخلص من هذا «أن هذه الحملة المكثفة على الخمور والأزياء الأوروبية فى السلوك والاستهلاك لاسيما الدعارة والقمار والعادات الأوروبية كانت أشبه (بلايت موتيف) . متكرر عبْر القرن التالى فى صحافة الحزب الوطنى ومصر الفتاة والجماعات الإسلامية من الإخوان المسلمين إلى التكفير والهجرة»[٢٥] . ثم يستنتج أخيرا أن نظرية عبد الله النديم «هى نظرية الأفغانى ومدرسته فى مواجهة الحضارة الغربية، وهى بوجه عام نظرية الوطنيين المحافظين، وهى قائمة على شطر الحضارة الغربية شطرين، شطر ثقافى مرفرض وشطر تكنولوجى مقبول»[٢٦] . وأن «نهضة الشرق لن تبدأ أو تجديد شباب الإسلام لن يبدأ إلا بعودة المسلمين إلى دينهم الصحيح وجامعتهم الدينية مع الأخذ بالتقدم التكنولوجى فى الحضارة الغربية»[٢٧]

والواقع أن عبد الله النديم رغم تأثره بالأفغانى فى أمور عديدة إلا أنه لم يذهب إلى مقابلة الإسلام بالحضارة الغربية على النحو الذى يقول به لويس عوض. وليس فى كتاباته مايفسر الصراع بين الشرق والغرب على أساس دينى، اللهم إلا بفعل وافتعال الحكام. ففى لقائه وحواره مع صديقه الأوروبى أثناء اختفائه. يسأله هذا الصديق عن مسئولية التخاذل الحاصل فى الممالك، هل هى مسئولية الشرقيين أم الغربيين؟. فلا يحمل عبد الله النديم المسئولية على طبيعة شرقية أو غربية، أو حتى على اختلاف ثقافى أو دينى، وإنما يردّها إلى «أطماع ملكية وآمال سياسية» . وإلى أطماع رجال الدين والاقتصاد والمتعصبين لهم . إنها إذن خلافات سببها المقاصد والمطامع لاالطبائع. وهم يخفون هذه المطامع تحت أسماء مختلفة مثل «الحقوق المقدسة أو الدين السلمى، أو العمران الإنسانى أو الاجتماع المدنى أو

المحافظة على الحدود أو أمن التجارة والسياحة وغير ذلك من العلل التى تتلمسها الملوك وسائل لمقاصدها»(٢٨).

حقا، إنه يشير أحيانا إلى عداء الدول الأوروبية للدين الإسلامى، ولكنه يفعل ذلك تفسيرا للوسائل التى يتذرعون بها للسيطرة. فهو يذكر مثلا أنه «لو كانت الدولة العثمانية مسيحية الدين لبقيت بقاء الدهر بين تلك الدول الكبيرة والصغيرة التى هى جزء منها فى الحقيقة. ولكن المغايرة الدينية وسعى أوروبا إلى تلاشى الدين الإسلامى، أوجب هذا التحامل الذى أخرج كثيرا من ممالك الدولة (العثمانية). بالاستقلال أو بالابتلاع». ويقول كذلك إن الدولة العثمانية هى «دولة إسلامية واحدة بين ثمانى عشرة دولة مسيحية غير دول أمريكا، وتحت رعايتها جميع الطوائف والأجناس والأديان، وكثير من اللغات. والفتن متواصلة من رجال أوروبا إلى من يماثلهم مذهبا أويقرب منهم جنساً»(٢٩). وهى صورة لما يحدث اليوم بين قوميات يوغوسلافيا السابقة، وامتداد لهذه الصورة القديمة. بل لعل ما يحدث فى عالم اليوم من محاولة تصوير الصراع فى العالم بعد فشل النموذج الاشتراكى السوفيتى باعتباره صراعا بين الإسلام والغرب أن يكون صورة جديدة كذلك لتلك الصورة القديمة.

على أن إشارة النديم إلى الدولة العثمانية فى هذا السياق كانت بعدا من أبعاد الرؤية السياسية - التى شاركه فيها فيما بعد مصطفى كامل - والتى كانت تتمثل فى الاستناد إلى الدولة العثمانية كخلافة دينية وكسلطة دينية للاستقواء بها على المحتل البريطانى. ولعل هذا أن يكون تعبيرا عن جانب من جوانب ثنائيته السياسية والفكرية.

لقد كان النديم مدركا للطبيعة العدوانية للدول الأوروبية ولاستخدامها مختلف الوسائل لتمكين سيطرتها، ومن بينها الدين والعادات فضلا عن اللغة. يقول عبد الله النديم «إن دولة من دول أوروبا لم تدخل بلدا شرقيا باسم الاستيلاء وإنما تدخل باسم الإصلاح وبث المدنية وتنادى أول دخولها بأنها لاتتعرض للدين أو للعوائد. ثم تأخذ فى تغيير الاثنين شيئا فشيئا»(٣٠).

إن عبد الله النديم كان يميز تمييزا واضحا بين المطامع والأساليب السياسية والاقتصادية والتوسعية للدولة الأوروبية التى يفضحها ويحذر منها ويحاربها، وبين الحضارة الأوروبية نفسها التى كان يدعو إلى مجاراتها ومضارعتها فى العلم والتقدم. على أنه كان - فى الوقت نفسه - حريصا على تقوية وتنمية الطاقات الذاتية للشرقيين عامة والمصريين خاصة فى كتاباته المختلفة. لعلنا نكتفى بالإشارة إلى مقال فى شكل حكاية، (أو مايمكن أن نطلق عليه اسم المقال الأدبى فى المصطلح النقدى الذى يجمع بين العنصر التقريرى والعنصر الخيالى

أو الرمزى فضلا عن بنيته العضوية المتسقة والذى كان عبد الله النديم من روادها الأوائل فى أدبنا العربى الحديث) نكتفى بالإشارة إلى مقال بعنوان «مجلس طبى على مصاب بالأفرنجى». والأفرنجى فى هذا العنوان يحمل دلالتين: دلالة ظاهرة هى مرض الزهرى فى مصطلح ذلك الزمان، ودلالة رمزية هى المرض الذى يجلبه التدخل الأوروبى إلينا. على أن «المقال - الحكاية» لايتعلق بالمرض وإنما بمنهج التصدى ومعالجة هذا المرض فلا علاج حقيقيا وناجعا لهذا المرض إلا العلاج الذاتى، لا بالأيدى الأجنبية ولابالتعزيم والأحجبة، بل بالعلم، أى بالطب، ولكنه الطب الذى يباشره طبيب مصرى بارع يتعجل الذهاب إلى هذا المريض بالأفرنجى وسط جماهير مصرية متحمسة تتحرك معه. وهو تعبير رمزى آخر فى هذا «المقال - الحكاية» عن العمق الشعبى والوطنى لضمان نجاح العلم، أى ربط العلم بالخصوصية الذاتية، أو على حد تعبير هذا النص «أعالج نفسى بحشائش تربتى وعقاقير أرضى من يدى أطباء بلدى وصيادلة دارى»(٣١) . ولعلنا نجد تطويرا لهذه الحكاية ولدلالتها الرمزية فى حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحى وفى قنديل أم هاشم ليحيى حقى.

خلاصة الأمر، أن موقف عبد الله النديم من أوروبا يجمع بين الموقف الوطنى وخصوصيته الذاتية وبين الرؤية الحضارية والإنسانية الشاملة. ولهذا يتفق مع صديقه الأوروبى الذى كان يزوره فى مخبئه على عمل مناظرات بينهما حول العلاقة بين الشرق والغرب، ويقول للقارئ «وإذا علمنا أن مناظرتنا ستقع فى أيدى المسلم والمسيحى والموسوى والبرهمى والمجوسى والبوذى والوثنى وغيرهم، كان علينا أن ندونها بطريق العموميات. ثم يقول للقارىء: «وإذا شاركنا القارئ فى الرجوع إلى الحقائق والتغاضى عن مألوفاته وتعصبه، وأعترف بالمنفعة النوعية الإنسانية، تمتع معنا بسيرة طيبة ومشرب خال من الأميال، ولايضرنا بعد ذلك إذا جرت ذئاب المتعصبين على أذنابها(٣٢) . ويقول فى موضع آخر: «إن تربية الأمم تحت أحضان بعضها تولد هيئة المحاكاة وتبث روح التخلص من ذل التابعية إلى عز الاستقلال»(٣٣).

من هذا الموقف الإنسانى الشامل، فضلا عن تمييزه الواضح بين أوروبا الحضارة وأوروبا العدوان والاستغلال، يبرز لنا معلم مهم من معالم المعاصرة فى فكر عبد الله النديم وسلوكه.

الموقف من الدين

عبد الله النديم مثقف مصرى مسلم مؤمن إيمانا شديدا، وذو معرفة عميقة بدينه

الإسلامى وتراثه الإسلامى. فى الأشهر الأخيرة من حياته كتب مقامة يهجو بها أبو الهدى الصيادى راسبوتين الخلافة العثمانية، بعنوان «المسامير». وتعد هذه المقامة عملا غاية فى البذاءة والفحش، ويصور فيها الصيادى باعتباره المنافس لإبليس الذى تجاوزه فى شرور أفعاله. على أنه برغم ما فى هذه المقامة من بذاءة وفحش، ففيها حوار يدور مع إبليس حول الإسلام، وما يثار حوله من شبهات لإبعاد الناس عنه وتشكيك المؤمنين فيه. وبصرف النظر عن هدف هذه المقامة، ففى صفحاتها الأخيرة التى كتبها عبد الله النديم فى أخريات أيامه ولا أقول سنواته، ردا على شبهات إبليس، نتبين دفاعا عميقا عن الإسلام بمختلف الأدلة القطعية والحجج العقلية، كما نتبين عرضا وتقييما لمختلف الفرق الإسلامية وبخاصة الكلامية[٣٤]. ولعلنا نجد هذه المعرفة الدينية العميقة كذلك بالإسلام وغيره من الأديان والملل والنحل، فى حواره مع صديقه الأوروبى. وفى هذا الحوار يفرق عبد الله النديم بين الدين البحت والدين المزجى. أما الدين البحت فهو دين «من ثبتت أقدامهم على ما جاء به رسولهم، أما الدين الإلهى المزجى فهو دين من مزجوه بالعقليات النظرية ويقول: «إنه لم يبق من أصحاب أديان إلهية بحتة إلا المسلمون والموسويون والعيسويون»[٣٥].

أردت أن أقول إن عبد الله النديم كان بالفعل رجلا شديد التدين، ومسلما عميق الإسلام، إلا أنه لم يكن مفكرا إسلاميا أو داعية إسلاميا، أو يتخذ من الدين أساسا لفكره وسلوكه، كما يمكن أن نقول إلى حد كبير عن الأفغانى. ولم يجعل عبد الله النديم الدين أساسا للتمايز الطائفى بين الأمة الواحدة، أو بين الأمم على المستوى الإنسانى عامة. حقا، لقد كان الدين سندا فى كثير من مواقفه الفكرية والسياسية بوجه خاص فهو عندما يطالب الشرقيين بمجاراة الأمم المتدينة، نراه يؤكد على «أن هذا يتم مع الحرص على تعاليم أسلافنا، ولا نصل إلى هذا المقصد إلا بالوسائل التى اتخذتها أوروبا، وكلها محصورة فى طرق التعليم وهى أنهم خلطوا التعليم الدينى بالتعليم المدرسى وصيروها طريقة واحدة»[٣٦]. ولهذا نراه يضع برنامجا كاملا تفصيليا لنظام التدريس فى الأزهر بما يؤهله لمواكبة حقائق العلم الحديث[٣٧]. ولعل هذا كان إرهاصا لما جاء فى الفصل الخاص بالتعليم الدينى فى «مستقبل الثقافة فى مصر» لطه حسين، ولما تحقق فى مصر فى الستينيات من تحديث فى برامج الدراسات الأزهرية، على أن عبد الله النديم كان يؤيد ضرورة مراجعة الكتب المؤلفة فى الرياضيات والطبيعات بعقد جمعية (أى لجنة) تنظر فيها «حتى إذا رأتها لا تخالف الدين بشىء صدقت عليها، وهو عين الصواب الذى ينبغى أن يعول عليه فى هذا الباب حتى لاتفسد العقائد بمؤلفات الغير من أهل الزيغ والضلال»[٣٨]. وكان يرى أنه: «ماساعد الملوك على النظام وبث الأمن إلا القانون الدينى، وما فتح الباب لأهل القوانين الوضعية إلا الشرائع

الدينيــة»(٣٩) . وبرغم تعلقه بالعقليات والنهج العقلى فى التفكير عامة إلا أنه كان يرى فى مجال التعليم ضرورة «إن يغرس فى ذهن التلميذ أصول مذهبه قبل أن يشتغل فكره بالعقليات لترسخ قدمه فى طريق المذهب، فلا تزحزحه العقليات عن الاشتغال بها»(٤٠) . وهو يتمسك بالطاعة، والولاء للخديوى وللخليفة، اللهم إلا تخليه عن الطاعة والولاء للخديوى توفيق عندما استنجد بالإنجليز لقمع الثورة العرابية. أما فيما قبل ذلك وبعد ذلك فهو متمسك بهذه الطاعة وهذا الولاء على أساس دينى أولا، إلى جانب الآساس السياسى القانونى .«فتوحيد الطاعة للخديوى نائب أمير المؤمنين وهو لازم البيعة التى صارت فى عنقنا بحيث لا يجوز لمسلم أو ذمى أن يعارض أمر الخليفة الأعظم بزيادة أو نقصان»(٤١) . وقد سبق أن أشرنا إلى دفاعه عن الدولة العثمانية فى مواجهة عدوان الدول الأوروبية على بعض ممالكها، وهو دفاع يجمع بين الجانب السياسى القانونى الخاص باستقوائه بها فى معركته ضد الاحتلال البريطانى، والجانب الدينى كذلك.

على أن هذا كله، لايجعل من عبد الله النديم المسلم مفكراً إسلاميا، ولايعنى هذا من ناحية أخرى التقليل من الدور الكبير للدين كدين فى فكر عبد الله النديم وسلوكه الوطنى والاجتماعى. ولهذا قد يكون من المغالاة الشديدة القول بأن الدين عند عبد الله النديم «ينتهى كطقس عبادات يومية ليصبح تحرير البلاد والعباد الدين الحقيقى .. الدين الحقيقى هو دين تحرير الإنسان، أى الدين الذى يحرر الإنسان» كما يقول فيصل دراج مستندا إلى قول النديم فى رسالة إلى عرابى فى منفاه: «دينى الذى فطرت عليه ومذهبى الذى أميل إليه هو تحرير البلاد وإصلاح العباد وإظهار مجد الدين وتأييد المؤمنين» وإلى نصين آخرين للنديم يقول فى أولهما: إن عزّ الاستقلال بالوطنية خير من الإذلال بجامعة الدين ويقول فى ثانيهما: « وإذا كان هناك اعتقاد بجنة ونار فتقربوا إلى الله بما يدخلكم به جنته ليس ذلك إلا البعد عن مساعدة الأجنبى على إخوانكم(٤٢) .

وفى تقديرى أن كلمة الدين فى مطلع نص رسالة النديم إلى عرابى تحمل مفهوما مجازيا بدليل استخدامه لنفس الكلمة بعد ذلك فى النص بمعناها الحقيقى. أما النصان الآخران فهما يتعلقان بالتقرب الذى أخذ يبديه بعض المسيحيين المصريين من المحتل الانجليزى والتعاون معه.

ولهذا من المغالاة أن ننتهى إلى ما انتهى إليه فيصل دراج من أن مفهوم الدين عند النديم هو تحرير الإنسان، أو أصبح عنصر مقاومة ولحظة أرضية تخضع إلى الهوية المتغيرة ولاتخضع الهوية له»(٤٣) . على أن فيصل دراج يبنى رأيه هذا على مجمل رؤيته للدلالة

العامة لعبد الله النديم التى يكاد يقصرها على الفاعلية الوطنية مما يكاد يجعلها فاعلية مفتوحة خالية من أى نسق نظرى محدد سلفاً. فعنده أن «ممارسات النديم هى مساهمته النظرية الحقيقية، أو تكون ممارسته هى نظريته اللامكتوبة»[٤٤]. وتأسيسا على ذلك ينتهى فيصل دراج إلى هذا التقييم العام بأن عبد الله النديم «مثقف حداثى بامتياز».

وفى تقديرى أنه من التعسف تقليص الدين فى فكر وممارسة عبد الله النديم، كما سبق أن عرضنا، ومن التعسف كذلك تقليص - بل مايشبه إلغاء - النسق النظرى فى هذا الفكر وهذه الممارسة. فهذا النسق يتجلى لافى الجانب الدينى فحسب بل فى مواقف النديم الفكرية والحضارية والاجتماعية والتعليمية والعلمية والاقتصادية والديمقراطية. ولاشك فى القيمة البارزة للممارسة وللفاعلية النضالية الوطنية عند عبد الله النديم. ولكنها غير منفصلة عن هذه العناصر المختلفة التى تشكل رؤيته النظرية العامة التى تتضمن موقفه الدينى الخالص. وهذا لايلغى بغير شك ماتتسم به هذه الرؤية النظرية من ارتفاع إلى مستوى المعاصرة أو الحداثة إذا شاء فيصل دراج، دون أن ينفى عنها هذا ماتتضمنه من ثنائية ملتبسة أشرنا إليها فى الفقرات السابقة.

على أن الأمر المتميز حقا فى موقف النديم الدينى هو سعة أفقه وتسامحه الإنسانى الرفيع وكراهيته للتعصب الدينى خاصة، فضلا عن التعصب عامة. فعنده أن «التعصب يحمل الغير على الأخذ بدينه ويلتزم بالطعن فى دين الغير، فيهيج النفوس ويحركها للعدوان. وهذه طريقة ماسلكها المصريون خصوصا ولا المسلمون عموما منذ ظهور الدين الإسلامى إلى الآن»[٤٥]. ويسأله صديقه الأوروبى: «نحن نعتقد فى سيدنا عيسى غير ما تعتقدونه. فهل تنكرون علينا ذلك؟ ويرد النديم قائلا: «أما الإنكار عليكم فإننا منعنا من معارضتكم ومجادلتكم إلا بالحسنى إذا لم يؤد الجدال إلى الشحناء (......). نحن الآن فى زمن امتنعت فيه المجادلات الدينية، وانصرفت فيه الأفكار إلى الأمور الدنيوية (....). إن المسلمين لا يتعرضون للمعتقدات المغايرة لدينهم، فبلاد العرب و العراق والشام ومصر والأناضول والمغرب. والهند والأفغان ممتلئة بالطوائف التى تخالفنا ديناً، وهم متمتعون بأحسن ما يرجون من الأمن والراحة والحرية التامة»[٤٦].

ولكن لعل أرفع تعبير عن رفضه للتعصب هو قوله فى مقاله الحوارى: «درس تهذيب تحاور به تلميذ مع نديم». يتحدث نديم إلى التلميذ عن حاجة بلادنا إلى عدة علوم عن الصناعة والفلاحة والملاحة والسياسة فيسأل التلميذ: أين تلقن هذه العلوم؟. فيجيب النديم: فى المدارس على أساتذة غير متشيعين لذواتهم أولجنسهم أو لمذهبهم أو لوطنهم. ثم يأخذ فى

بيان سوء التشيع فى هذه الأمور جميعا[٤٧]. لعل طه حسين قال هذا بعد مايقرب من أربعين عاما فى مقدمة كتابه فى الشعر الجاهلى فحوسب حسابا عسيراً.

خلاصة الأمر أن عبد الله النديم كان رجلا مسلما شديد التدين، وانعكس هذا التدين فى العديد من أفكاره ومواقفه السياسية والوطنية والتعليمية، إلا أنه كان على درجة عالية من التسامح الدينى واحترام العقائد المغايرة. ولاشك أن هذا يضاف إلى رصيد معاصرته.

موقفه الإصلاحى والوطنى:

من التعسف أن نفصل النضال الوطنى لعبد الله النديم عن جهوده الإصلاحية الاجتماعية. بل لعل جهوده الإصلاحية أن تكون هى نفسها التجسيد الاجتماعى لنضاله الوطنى، ولم تكن فاعليته النضالية الوطنية فى مواجهة التدخل الأجنبى عامة والتدخل العسكرى البريطانى خاصة إلا التجسيد النضالى كذلك لإصلاحيته الاجتماعية.

فلا إصلاح - اجتماعيا - إلا فى ظل الاستقلال الوطنى، ولا استقلال - وطنيا - إلا بتحقيق الإصلاح الاجتماعى.

ولعل هذا هو مايشكل الرؤية النظرية الشاملة لعبد الله النديم. ولهذا قد لا نجد فارقا فى المضمون العام لمقالات مجلة «التنكيت والتبكيت». ومقالات مجلة «الأستاذ». رغم أن الأولى سبقت الاحتلال البريطانى لمصر، والثانية صدرت فى ظل الاحتلال. فلم يبتعد النديم أبداً عن المصلح الاجتماعى أو يختلف عنه كما يقول فيصل[٤٨] دراج، بل كان المصلح الاجتماعى والمناضل الوطنى وجها واحدا لعمليتين متداخلتين تفضى إحداهما إلى الأخرى. ولكن ....لعل مجلة «الطائف». أن تختلف عنهما، لأنها كانت البديل عن «التنكيت والتبكيت». ولسان الحال المباشر للقيادة العسكرية للثورة العرابية. ولهذا قد يكون صحيحا ما يقوله أحمد أفندى سمير عن جريدة «الطائف»: «كانت جريدة سياسية محضة بلغت من الشهرة مالم تبلغه جريدة قبلها، وأتاه الله فيها من التأثير على الأفكار مالم يؤت أحدا من العالمين. ثم اغتصبها منه أمراء الجند ولم يدعوا له منها غير الاسم فكانوا يحررون فيها مايشاءون دون أن يقدر على رد أمر واحد منهم»[٤٩]. كان التصدى السياسى والعسكرى للتدخل الإنجليزى العسكرى هو همها الأكبر. أما فى كتابات عبد الله النديم فى غير هذه المجلة، فلم يبتعد أبداً عن المصلح الاجتماعى. ولعلنا نجد أن أبرز ما يشغله فى المجال الاجتماعى هو العلم والتعليم ونشر المعارف، فهى عنده أساس التقدم، وهى كذلك أساس

التحرر من السيطرة الأوروبية بل مجاراة أوروبا فى تقدمها، فضلا عن أنها السبيل للقضاء على الخرافات والاعتقادات الفاسدة. والعلم عند عبد الله النديم - على حد قوله - عبارة عن المعارف والصنائع معا، المعارف فى المدارس والورش على السواء، ولهذا فالإصلاح الحقيقى عنده «هو افتتاح المدراس ونشر المعارف إلى جانب التفنن فيما يجلب الثروة ويحفظ الأمة»(٥٠). على أنه عندما يتحدث عن التعليم لم يكن يتحدث عنه حديثا تحريضيا مجردا، بل كان يحلل ميزانيته سنة بعد سنة تحليلا كميا مقارنا ليستطيع المتابعة والتقييم(٥١). وكان يستعين بهذا التحليل الكمى فى مناقشته لكثير من القضايا الاقتصادية. كان يدعو مثلا إلى دراسة كمية ما يصرف على اللهو والحشيش والألحان وغيرها، لينتهى إلى إمكانية فتح سبعة معامل للصناعة فى سنة واحدة بثمن هذه المصروفات، فضلا عن تشغيل الأيدى العاملة فيها، بل كان يقترح دراسة دفاتر جمرك الإسكندرية لمعرفة مقدار ما يدخل من المسكرات لنتبين أن فى أوروبا ألف معمل تشتغل على ذمة الشرق وبقروشه(٥٢). وهى قروش يمكن أن تجمع وتدخر لبناء مصانع تنفع بلادنا.

ولا يقف اهتمامه بالصناعة فحسب بل يمتد إلى الزراعة، ويقترح خطة لتطوير الزراعة على أساس دراسات علمية ميدانية، ويربط لهذا بين العلم والتعليم والزراعة(٥٣). على أنه لاينسى إنسان الزراعة، الفلاح - يخاطب المتمدن مصورا له الحياة البشعة التى يحياها الفلاح، والمعاناة التى يعانيها، مع أنه صاحب الفضل عليه، فلو تعطل الفلاح لمات المتمدن، إن الفلاح «يحمل ثقل الحياة على عاتقه وهو الضعيف فى أعيننا، الحقير فى مجالسنا، المظلوم فى محاكمنا، البعيد عن مجالس اللذة ومجالس الأدب. (......). ومع ماهو فيه من التعب والاشتغال الدائم لايرحمه التمدن ولا يساعده ولايرشده ولايعطف عليه. إن باع إليه شيئا غبنه، وإن طلب منه أمراً غشه، وإن ترافع عنه ظلمه، وإن رأى عليه ثوبا نهبه، وإن وجد عنده ثورا اغتصبه وإن رهن عنده مالا أنكره، وإن اقترض منه حجر عليه وإن شاركه غالطه وإن استأجره أكله......إلخ. «أفلا يليق «بالمتمدن» أن يسلك مع هذا المسكين طريق النصيحة والإرشاد ويعامله معاملة العادل المشفق وينبهه إلى حقوقه الصغيرة ويهديه لطريقة يحفظ بها ماله ويتمتع بمحصوله»(٥٤). أكاد أستشعر فى هذه الصورة الطبقية الاستغلالية البليغة للفلاح المصرى إرهاصا بموال بيرم التونسى المشهور عن معاناة العامل المصرى.

على أن انشغال عبد الله النديم بهذه القضايا الاجتماعية لم تعزله عن الاهتمام بقضايا البنية الثقافية والقيمية - فهو يدرك أن اللغة هى أساس ركين من أسس الهوية القومية ولهذا يقول فى عنوان لمقال من مقالاته: «إضاعة اللغة تسليم للذات»(٥٥). ولهذا يدعو إلى حماية اللغة العربية الفصحى وتطويرها ويرحب بقيام مجمع للغة العربية، ويبادر بتقديم برنامج

تفصيلى لواجباته ومهامه[٥٦]. وإذا كان عبد الله النديم يستخدم الفصحى والعامية جنبا إلى جنب فى مجلة «التنكيت والتبكيت»، فيتيح للبسطاء وغير المتعلمين الوقوف على المعارف والحقائق، فإنه فى مجلة «الأستاذ»، أى فى مرحلة الاحتلال البريطانى، يتوقف عن الكتابة بالعامية ويقول فى مقال له بعنوان «عقد اتفاق»: «رأيت بعض المشتركين فى الأستاذ أرسل محاورة بالكلام البلدى، تراها مطبوعة فى الملزمة الثالثه، فخفت أن الكتابة تمشى بالبلدى، فنحارب لغتنا العربية بجيشين: جيش الدخيل الأجنبى وجيش اللغة العامية، ولذلك جمعتكم لأخبركم بكلام بسيط من جنس البلدى فى سهولته ولكنه عربى فصيح»[٥٧] وكان ذلك رد فعل لدعوة بعض المستشرقين إلى قصر التعليم والكتابة على اللغة العامية، فضلا عن رد فعل لقيام على مبارك بتنفيذ أوامر ممثل الاحتلال البريطانى اللورد كرومر وجعل التعليم باللغة الإنجليزية فى المدارس المصرية.

وإلى جانب قضية اللغة، كان يدعو عبد الله النديم إلى تشكيل وتعميم الجمعيات الوطنية للخدمات الاجتماعية، مثل مدارس المسلمين والأقباط التى كان يستهدف بها - كما يقول - «تخليص البلاد من ضيق الأمية ولتوحيد سير الوطنيين لعلمى أن الحقوق الوطنية لا تعرف إلا عن طريق العلم ولاتحفظ إلا بتوحيد الكلمة»[٥٨]. وكان يدعو كذلك إلى تكوين الأحزاب والعصبيات ويقول: «إنه لايمكن تكوين هذه العصبيات والأحزاب إلا من الوطنيين الذين دفنوا أجدادهم فى بلادهم، فهم يخافون أن تطأ خيل الغرباء تلك القبور الحافظة لعظام المجد الوطنى والشرف الملكى»[٥٩]. والمقصود بالشرف الملكى هنا هو شرف البلاد. وإلى جانب هذا كان يدعو الأغنياء إلى المشاركة فى تأسيس المدارس والمصانع لتشغيل الناس ومواجهة المنتج الأجنبى، فضلا عن دعوته إلى توسيع نطاق الجمعيات بإعداد محافل الخطابة العلنية العلمية، ونشر المطبوعات الأهلية، ومكافأة النابغين ومساعدتهم على جنى ثمرة أتعابهم، باستخدام أو تسهيل طريق معيشة أو إعانة على صناعة، وحفظ الامتيازات للمؤلفين والمخترعين لتنمو الأفكار وتكثر المبتكرات[٦٠]. والواقع أن هذه الدعوة إلى تشكيل الجمعيات والعصبيات والأحزاب ومحافل الخطابة العلمية وتشجيع نشر المطبوعات وحمايتها فضلا عن تشجيع الإبداع، تعبر عن رؤية ديمقراطية متقدمة للمجتمع المدنى.

وكان عبد الله النديم يرى استحالة مدلول الحرية المطلقة[٦١]. ولهذا - كما يقول - لم يبق إلا البحث فى الحرية المجازية وهى «وقوف الإنسان عند حدود معرفته حقا لنفسه يطالب به وواجبا لغيره يؤديه» .... «وهذه الحرية - كما يقول - لاينالها إلا أمة تهذبت وتربت على محاسن الأخلاق وعرفت معنى الإنسانية وحق المدنية وقدر الوطنية وواجب النظام، ويرى أن الأمم على اختلافها وكثرة تعدادها لم يتم لواحدة منها الفراغ من تهذيب كل الأفراد.

فهى تسعى فى طريق التقدم بتعميم التعليم وتنوير الأفكار، لتحظى بالتساوى المطلق الذى لايتيسر وجوده إلا بعد علم كل فرد بالقانون (...). وهذا لايضمنه - كما يقول - إلا القرن الخمسون. إن سلمت الأفكار وعمت المعارف وبطلت الحروب»[٦٢] . وهى رؤية موضوعية عقلانية نسبية لقضية الحرية، تكشف عن حسّ تاريخى مستقبلى. ولهذا نجد عبد الله النديم حريصا على تسييد العلاقات القانونية فى المجتمع ونتبين هذا فى أكثر من مقالة، لعل أبرزها مقالة بعنوان «وصية وطنية». يحكى فى هذه المقالة حلمًا لبعض الفقراء المظلومين أقرب إلى يوتوبيا ديمقراطية أو حلم بمجتمع عادل. ويفسر النديم الحلم ناسبا مضمونه إلى الخديوى توفيق فى صورة يختلط فيها الموجود بالمنشود. وتتلخص هذه اليوتوبيا فى ممالك قيدت أممها بالقوانين ونشرتها بين أفراد الرعية حتى عرف كل إنسان مايجب له وعليه(......) .«وقيدت ملوكها بالقوانين وحفظت الأرواح من سلطة الاستبداد. وقيدت الأمة والملك بالشورى. فهى تنظر وتسن من القوانين مايوافق مذهبها ويلائم مشربها ويسير بالأمة فى طريق مبدؤه الإخاء وغايته التساوى وفى وسطه يجرى نهر الحرية يروى منه كل ظمآن»[٦٣] وهى رؤية كما هو واضح متأثرة بشعارات الثورة الفرنسية ولم تكن نسبة هذه الصورة الاجتماعية القانونية إلى الخديوى توفيق، إلا محاولة للحد من حالة التأزم بين الحركة العرابية وبين الخديوى توفيق. ففى نفس هذا المقال الذى يعرض فيه هذا الحلم الديمقراطى القانونى، يشير إلى دارعة أو أكثر فى ميناء الإسكندرية ويؤكد أنه لامبرر للتهويل من شأنها «فليس فى الأمر مايضّر بمصالح الدولتين حتى تضطر لفتنة حربية»[٦٤] ولهذا فمن الطبيعى أن يكون عدد «التبكيت والتنكيت» الذى نشر فيه هذا المقال هو آخر أعداد التنكيت والتبكيت فلقد توقفت المجلة، وبدأت مجلة «الطائف» تأخذ مكانها ثم سرعان ما بدأت المواجهة العسكرية، على أن هزيمة الثورة العرابية وبالتالى هزيمة عبد الله النديم بهزيمة الثورة، واختفاءه لسنوات تسع، لم يوقفه عند خروجه من اختفائه عن مواصلة هذه المسيرة التنويرية نفسها بجانبيها الاجتماعى والوطنى، وإن اختلف الأسلوب فى ظل الاحتلال الإنجليزى.

كلمة أخيرة

لعبد الله النديم موقف محافظ بل شديد المحافظة من المرأة. فهو لايراها إلا زوجة طائعة خاضعة لزوجها، لاهم لها إلا خدمته وإسعاده. ولاينبغى أن يكون لها حظ من التعليم إلا مايتعلق بحدود دورها كزوجة، ولعل عبد الله النديم يتخلف فى هذا كثيراً عن بعض مفكرى

مشروع النهضة، مثل الطهطاوى فى مرحلة سابقة عليه ومثل قاسم أمين فى مرحلة لاحقة عليه وان كان قد التقى به وكيلاً للنيابة حقق معه عند القبض عليه بعد اختفائه الطويل. ولاشك أن هذا الموقف من المرأة يعبّر عن بعض مظاهر الثنائية فى فكر عبد الله النديم وسلوكه. إلا أنه لايقلل من الدلاله الكبيرة البارزة لمعاصرته التى يمكن فى النهاية أن نلخّص مقوماتها الأساسية فى: طبيعته التواصلية ورؤيته النظرية التقدمية الشاملة والترابط الحميم بين موقفه الفكرى وسلوكه الإصلاحى المجتمعى والشعبى وفاعليته النضاليه الوطنية، فضلا عن الصفة التنويرية العامة لفكره، سواء فى تسامحة الدينى أو عقلانيته أو حسّه التاريخى ومنهجيته العلمية أو تمسكه بحرية بلاده واستقلاله وحرية الرأى والتعير والنشر، ووقوفه ضد الاستبداد، وتمييزه الواعى بين الحضارة الأوروبية حضارة العلم والتقدم، وبين عدوانية دولها، وحرصه على الاستفادة من الحضارة الأوروبية دون إغفال أو طمس للخصائص القومية والذاتية لوطنه، ودفاعه عن اللغة باعتبارها أساسا من أسس الهوية الوطنية، مع حرصه على تطويرها وتنميتها من ناحية وتقريبها للبسطاء وغير المتعلمين من ناحية أخرى، وحرصه على الوحدة الوطنية بين طوائف الأمة، وتعميم التعليم ونشر المعارف وتكوين الهيئات والجمعيات والأحزاب والمشروعات الوطنية والتعليمية والعمرانية والصناعية والإنتاجية المختلفة، واستخدامه لأبرز وسائل الاتصال فى عصره لنقل رسالته التنويرية والتحريضية والنضالية، المنطلقة إلى التحرير والتغيير.

هذه فى تقديرى هى أبرز معالم المعاصرة فى فكر وسلوك عبد الله النديم، التى مانزال نفتقد الكثير منها بعد مرور مائة عام على وفاته. ولعل فى إحياء ذكراه المائة مايكون حافزاً لطبع ونشر أعماله الكاملة، ومواصلة طريقه التنويرى التحريرى التغييرى مواصلة خلاقة فى ضوء احتياجات بلادنا وشعبنا وأمتنا العربية، ومستجدات عصرنا.

الهوامش

١ ـ عبد الله النديم: سلافة النديم. الجزء الأول. طبعه ٢صفحة ٤ مطبعة هندية ,١٩١٤.
٢ ـ صدر العدد الأول من مجلة «التنكيت والتبكيت» فى ٦ يونية ,١٨٨١.
٣ ـ صدر العدد الأول من مجلة «الأستاذ». فى ٢٣ أغسطس ,١٨٩٢.
٤ـ أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث. دار الكتاب الحديث ص٢٢٦ بيروت.
٥ ـ سلافة النديم : مرجع سابق ص٧٤ جزء٢.
٦ ـ د. فيصل دراج: الحداثة والوعى التاريخى: قراءة لعبدالله النديم ومحمد المويلحى دراسة فى «قضايا وشهادات» ص٦٣. كتاب ثقافى دورى. عدد (٢) صيف ١٩٩٠. مؤسسة عيبال للدراسات والنشر. قبرص.
٧ـ د. لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث. المبحث الثانى جزء ١ صفحة ٣٧٣مكتبة مدبولى القاهرة. ١٩٨٦.
٨ ـ د. محمد مورو: شخصيات إسلامية ـ عبد الله النديم مثقف الشعب ص (١٧٠) مجلة منبر الشرق ـ سبتمبر ١٩٩٢ القاهرة.
٩ ـ عبد الله النديم: كان ويكون: ص ٤٨ مطبعة المحروسة. مصر ١٨٩٢.
١٠ ـ المرجع السابق ص ٤٩.
١١ ـ المرجع السابق ص ٥١.
١٢ ـ المرجع السابق ص ٥٠.
١٣ـ سلافة النديم مرجع سابق ـ جزء ٢ـ ص ١٠٩ ـ١٢٠.
١٤ ـ المرجع السابق ص ١٢٠.
١٥ ـ د. فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث: ص ١٧٥. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٩.
١٦ ـ حسن الملطاوى: الحرية والعدالة فى فكر عبد الله النديم ص ٢٨. العربى للنشر والتوزيع القاهرة.
١٧ ـ سلافة النديم. ص ٧٦ جزء ٢.
١٨ ـ سلافة النديم ص ١٢٠ جزء ٢. فهمى جدعان: ص ١٧٥.
١٩ ـ سلافة النديم ص ١٠٨، جدعان ص١٧٥.
٢٠ ـ كان ويكون: مرجع سابق ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
٢١ ـ عبد الله النديم: الأستاذ ص ٥٠٨ومابعدها. جزء ١ مطبعة المحروسة بمصر. ١٨٩٢.
٢٢ ـ سلافة النديم: ص٧٣ ـ ٧٤

٢٣ ـ الأستاذ : ص ٥٢٣ جزء ١ .

٢٤ ـ لويس عوض : تاريخ الفكر المصرى الحديث. مرجع سابق. ص ٤١٧ .

٢٥ ـ المرجع السابق. ص ٤٢٥ .

٢٦ ـ المرجع السابق. ص ٤٢٦ .

٢٧ ـ المرجع السابق ص ٤٢٧ .

٢٨ ـ كان ويكون: مرجع سابق ص ٢٢ .

٢٩ ـ الأستاذ ص ٥١٣ جزء ١ .

٣٠ ـ الأستاذ: مرجع سابق ص ٥١٤ جزء ١ .

٣١ ـ عبدالله النديم: التنكيت والتبكيت. ص ٤ ـ ٥ ـ ٦ . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٤ .

٣٢ـ كان ويكون: مرجع سابق.ص ١٧ .

٣٣ ـ المرجع السابق ص ٨٧.

٣٤ـ عبدالله النديم : المسامير. ص٦٤ ـ ٩٢ .

٣٥ـ كان ويكون: مرجع سابق ص ٣٠ .

٣٦ ـ الأستاذ: مرجع سابق ص٢٠٣ جزء ١ .

٣٧ ـ الأستاذ: مرجع سابق. ص ٦١٤ ـ ٦١٩ جزء ٢ .

٣٨ ـ الأستاذ: ص ٧٢٠ جزء٢ .

٣٩ ـ سلافة النديم: ص ١١٠ ـ ١١١ جزء ٢

٤٠ ـ التنكيت والتبكيت ص ٥٤ ـ ٥٥.

٤١ ـ الأستاذ : ص ٥٤٠ الجزء ٢ .

٤٢ ـ المرجع السابق: ص٦٤ .

٤٣ ـ فيصل دراج: المرجع والموضع نفسه.

٤٤ ـ المرجع السابق ص ٦١ .

٤٥ ـ الأستاذ : ص ٥٤٧.

٤٦ ـ كان ويكون: ص ٢٠١ ـ ٢٠٢

٤٧ ـ التنكيت والتبكيت: ص ٥٣ ـ ٥٤ .

٤٨ـ فيصل دراج المرجع السابق ذكره : ٦٢ .

٤٩ ـ سلافة النديم: ص ١٠ .

٥٠ ـ سلافة النديم: ص٤٢ على لسان شخصية الوطن فى مسرحية «الوطن» .

٥١ـ عبد الله النديم: مقالات عبد الله النديم ص ١٢٨ المطبعة الجديدة الخصوصية لطبع القوانين واللوائح والمنشورات القانونية. بلا تاريخ. راجع كذلك تحليله لمربوط ديوان المدارس فى عهد محمد على ط ٢ .

٥٢ ـ التنكيت والتبكيت: ص٤٢ .
٥٣ ـ الأستاذ : ص٦٢٧ ومابعدها.
٥٤ ـ التنكيت والتبكيت : ص١٩٠ .
٥٥ ـ الأستاذ : ص٦٧٣ ومابعدها.
٥٦ ـ سلافة النديم: ص٩٢ .
٥٧ ـ سلافة النديم: ص٨٥.
٥٨ ـ كان ويكون: ص ٧٢ .
٥٩ـ سلافة النديم: ص ١٢٤ .
٦٠ ـ سلافة النديم: ص ١٠٩ جزء ٢ .
٦١ـ المرجع السابق ص ١١٩ جزء ١ .
٦٢ـ المرجع السابق: ص ١١٩ ـ ١٢٠ .
٦٣ ـ التنكيت والتبكيت: ص ٢٩٥ .
٦٤ ـ نفس المرجع ٢٩٨ .

الدلالة الفكرية لكتاب
« فى الشعر الجاهلى» لطه حسين

شكراً للمجلس الأعلى للثقافة ولأمينه العام الدكتور جابر عصفور على هذه الندوات الغنية المتلاحقة طوال الأشهر الماضية، التى تعود بنا إلى لحظات كبار من تاريخنا الثقافى قديما وحديثا، تعود بنا عودة الاستلهام والتساؤل والمواصلة النقدية والتجاوز الخلاق.

فهذه اللحظات الكبار وإن تكن تنتسب إلى ماضٍ زمنى، فإنها ذات حضورٍ تاريخى متصل، كهذه اللحظة الكبيرة التى تجمعنا فيها هذه الندوة. فعندما نتحدث فى ندوتنا هذه عن العام السبعين على صدور كتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين، فإننا لا نتحدث عن حدث ثقافى يرجع إلى عام ١٩٢٦، وإنما نتحدث كذلك عن الاستمرار الفاعل لهذا الحدث فى حياتنا وثقافتنا طوال هذه السنوات السبعين. على أن هذا لا يعنى أننا ننكر على هذا الحدث انتسابه الأصيل إلى لحظته الزمنية الأولى، فهو ثمرتها الناضجة الدائمة التفتح والعطاء. فكتاب «فى الشعر الجاهلى» ليس منبتّا عن الاجتهادات الفكرية الأولى لمشروع عصر النهضة، منذ حسن العطار ورفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى، لاكتشاف صيغة صحيحة وصحية توحّد بين تراثنا العربى، ومستجدات العصر، وتطلع أمتنا العربية إلى التجدد والنهضة. على أنه ليس كذلك منبتّا - بوجه خاص ومباشر - عن الاجتهادات العقلية - تحقيقا للهدف نفسه - لكوكبة من أبرز كتابنا ومفكرينا ومبدعينا منذ أواخر القرن التاسع عشر وطوال السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين، من أمثال محمد عبده ولطفى السيد وسلامة موسى وشبلى شميل وفرح أنطون ومنصور فهمى ومصطفى عبدالرازق وعلى عبدالرازق ومحمود عزمى وحسين هيكل ومحمود مختار وسيد درويش والعقاد والمازنى وأحمد ضيف وغيرهم.

بل أقول إن هذه الكوكبة بما فيها طه حسين وكتابهُ «فى الشعر الجاهلى» كانت تعبيراً

مباشراً عن ثورة ١٩١٩ بوجه خاص، فهذه الثورة لا تؤرخ بزمنها المحدد، وإنما بالحالة الذهنية والاجتماعية الفاعلة التى سبقت هذا الزمن المحدد وتجاوزته.

حقا، إن هذه الثورة لم تنجح فى تحقيق أهدافها فى تغيير البنية السياسية والاجتماعية لبلادنا، باعتبارها ثورة وطنية ديمقراطية، إلا أنها لم تتوقف مع ذلك عن مواصلة فاعليتها التغييرية فى المجال الثقافى بوجه خاص وفى غيره من المجالات كذلك.

وأتجاوز العديد من التأملات والقضايا المهمة حول هذا الأمر، لأقول: إن كتاب «فى الشعر الجاهلى» كان تعبيراً فكرياً رمزيّاً عن هذه المرحلة، وكان بهذا أكبر من موضوعه الأدبى التاريخى المحدد، وكذلك كان شأن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق، فهذان الكتابان يعدان تعبيراً مركزاً عن الانتصار الثقافى لثورة ١٩، رغم هزيمتها السياسية. وكان كتاب «فى الشعر الجاهلى» بوجه خاص تعبيراً منهجيا نظريا عن إرادة تحرير الشخصية والعقلية المصرية، وكان إرهاصا - فى تقديرى - لعمل تطبيقى تجسد بعد ذلك فى كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر».

أردت أن أقول إن «فى الشعر الجاهلى» ليس مجرد كتاب فى التاريخ الأدبى ومنهج دراسته، وإنما هو كتاب تاريخى فى النقد الفكرى يشكل معركة معرفية وسياسية واجتماعية ما تزال متصلة محتدمة متجددة حتى اليوم فى ثقافتنا العربية فى ظل الأوضاع المتردية الراهنة، وإن انتسبت هذه المعركة إلى مجالات مختلفة كالدراسات الدينية التراثية والعلاقة بين الدين والسلطة السياسية والإبداع الروائى والشعرى، كما انتسبت إلى أسماء وضحايا جديدة من أبرزها فرج فودة ونجيب محفوظ ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم على مستوى الوطن العربى.

إن كتاب «فى الشعر الجاهلى» هو «مقال فى المنهج» أسس ويؤسس ويواصل تأسيسه لمرحلة فكرية نقدية جديدة فى تاريخنا الثقافى العربى المعاصر، ولقد قصدت قصداً أن أستخدم عبارة «مقال فى المنهج» التى هى عنوان لكتاب ديكارت المشهور.

أولا : لدقتها فى وصف الدلالة العميقة لهذا الكتاب فى تقديرى.

ثانيًا : لأفجر قضية اتهام هذا الكتاب بل فكر طه حسين عامة بالتغريب والاغتراب عن هويتنا الثقافية والحضارية، وبالتالى بالتبعية، فطه حسين ليس ديكارت الفرنسى - كما يقال - لأنه استعان بالشك المنهجى الديكارتى. كما أن محمد عبده ليس لوثر ولطفى السيد ليس مونتسكيو وسلامة موسى ليس سبنسر كما يقول عبدالله العروى فى كتابه

الأيديولوچية العربية المعاصرة. ذلك أن التأثر بالفكر الغربى والتفاعل معه ليس بالضرورة تبعية وفقدانا للهوية الثقافية، بل قد يكون سبيلا لتأكيد هذه الهوية وإغنائها وتنميتها تنمية مستقلة. فضلا عن هذا فإن الشك عند طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» هو مجرد أداة إجرائية ولا أقول منهجية ـ كما سبق أن أشرت فى دراسة قديمة. وقد استلهمه طه حسين من بعض الخطوات الإجرائية التى ذكرها ديكارت فى الجزء الثانى من كتابه « مقال فى المنهج» ولكن ما أشد الاختلاف بين المذهب الديكارتى الذى يقوم على التأمل والحدس العقلى، وبين بنية فكر طه حسين التى تطورت من الجبرية أو الحتمية التاريخية شبه الميكانيكية إلى الرؤية العقلية العلمية والتاريخية التى تقوم على الدراسة المقارنة والتحليل العينى للظواهر، كشفا لأسبابها فضلا عن الربط بين مختلف التعابير الفكرية والأدبية والفنية وسياقاتها الاجتماعية.

والواقع أننا لو تأملنا مفهوم الشك فى كتاب «فى الشعر الجاهلى» لوجدناه فى التطبيق أقرب إلى مفهوم النقد والتحليل، بل لعلنا نجد كلمات النقد والتحليل فى بعدها الاجتماعى والتاريخى المقارن مجاورة أحيانا لكلمة الشك، وما أكثر ما نجدها سائدة فى الكتاب كمصطلحات أساسية لمنهج دراسة الظواهر دراسة علمية بشكل عام.

إن المنهجية العلمية عامة هى الدلالة الجوهرية وراء هذه المصطلحات والمفاهيم، بل هى الدلالة الحقيقية لما يسميه طه حسين بالعقل الغربى، والدعوة إلى أن يتحلى به العقل العربى. فعندما يقول فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» (أن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية) ص ٤٥، فهو يعنى بهذا ـ العقلية أو المنهجية العلمية ـ فى النظر إلى الأمور وفى التعامل معها، ويعتبر هذا هو سبيلنا إلى تحررنا وتنمية شخصيتنا المستقلة لا إلى تبعيتنا ـ كما تتهمه بعض الكتابات.

فهو يقول فى دفاعه عن المنهج الديكارتى فى فهمه العلمى له، وفى دعوته إلى اصطناعه: (إنه سوف يخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة الفعلية الحرة أيضا) ص ١٢، وهو ينتقد الكثرة من المؤرخين والأدباء التى (لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث، ولم تستطع بعد أن تؤْمن بشخصيتها وأن تخلّص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير) ص ٤٦.

ليس ثمه إذن دعوة إلى تبعية أو تغريب، بل دعوة إلى التمسك بمناهج البحث العلمى الصحيح على حد قوله (ص١٢) بما يحررنا من أشكال التعصب القومى والدينى والأوهام

والرؤى الأسطورية والجمود عامة.

ولعلنا لهذا نجد طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» وفى بعض كتبه الأخرى، يكثر من استخدام تعبير «طبيعة الأشياء» وقد يوحى هذا التعبير باستمرار مفهوم الجبر التاريخى الذى كان سائداً فى رسالته الأولى عن «أبى العلاء المعرى» التى نال بها شهادة الدكتوراه فى مصر. على أن الدلالة الحقيقية لهذا التعبير فى مختلف سياقاته بعد رسالته الأولى هذه، هو ربط الأشياء والظواهر والأفكار بأسبابها وعللها وشروطها الضرورية وسياقاتها الموضوعية، ونكاد نجد فى هذا أثرا بارزا لفكر ابن خلدون الذى كرس له طه حسين رسالته الثانية التى حصل بها على شهادة الدكتوراه من فرنسا.

بهذه المنهجية التى تقوم على المعرفة الموضوعية للأسباب والعلل وتفسير الظواهر المختلفة بمقتضاها، فى سياقاتها التاريخية والاجتماعية، بعيدا عن كل ألوان التعصب، بهذه المنهجية كانت دراسته بظاهرة ما يسمى - على حد تعبيره - بالشعر الجاهلى وصياغته لنظرية الانتحال فى هذا الكتاب.

والواقع أننا نجد القول بالانتحال فى الشعر الجاهلى فى كتابات أخرى سابقة على كتاب طه حسين هذا، سواء فى بعض الكتابات الغربية أو فى التراث العربى القديم. فالقدماء - على حد قول طه حسين «قد سبقونا إلى هذه النتيجة» و «يستطيعون تمييز الشعر الذى ينتحله الرواة فى سهولة»، ولكنهم على حد قوله .. «يجدون مشقة وعسرا فى تمييز الشعر الذى ينتحله العرب أنفسهم» (ص٦٧) . ولهذا تكمن الإضافة الحقيقية لطه حسين فى استخلاص القواعد العلمية التى يمكن بها للمؤرخ العربى استنادا إلى الأسباب المختلفة للانتحال، أن يميز بين الصحيح والمنتحل فى هذا الشعر المسمى بالجاهلى.

ولهذا يقسم طه حسين كتابه إلى أجزاء ثلاثة : الجزء الأول يكرسه لطرح نظريته العامة فى الانتحال، وهو يطرحها على نحو يقينى قاطع، كأنما توصل إليها هو نفسه من قبل، ويعاود طرحها على القارئ على نحو تعليمى، على أن منهجه فى ذلك هو أقرب إلى المنهج الرياضى الذى يبدأ بطرح بديهياته ومصادراته الأولى تمهيداً لإثبات صحتها بعد ذلك. إنه بتعبير آخر يطرح فرضية علمية طرحا أقرب إلى الصدمة أو الإثارة الفكرية، تأكيداً للقطيعة مع الفكر السائد وتفجيراً لليقظة والاهتمام ، ثم لا يلبث بعد ذلك الطرح الحاد فى الجزء الأول أن ينتقل إلى الجزء الثانى لبيان أسباب الانتحال. وهو فى هذا الجزء يعرض لأسباب خارجية بالنسبة للنص الشعرى نفسه، كما سبق أن أشرنا، كالأسباب السياسية والعصبية والدينية والشعوبية والتعليمية إلى غير ذلك. ولهذا يكرس الباب الثالث والأخير للأسباب والأدلة

المحايثة أو الداخلية فى قلب النص الشعرى نفسه الكاشفة عن صحة جاهليته أو انتحاله.

وليس من هدف هذه الكلمة أن أناقش ما انتهى إليه طه حسين من نتائج فى هذا الأمر. فما أكثر الاختلاف والخلاف حولها سواء من حيث التعميم والإطلاق الشديدين فى بعض أحكامه الخاصة بالانتحال، أو فى بعض الحقائق العلمية التى أكدتها أو اختلفت معها بعض الدراسات العلمية الجديدة التى جاءت بعد كتابه . إنما الذى يعنينى فى المحل الأول هو منهجه العقلانى النقدى العلمى للأفكار السائدة حول الشعر الجاهلى وانتقاله من مرحلة النقد والشك فى هذه الأفكار إلى مرحلة النقض الكامل لها، تأسيسا على أدلة موضوعية واجتماعية ولغوية وفنية وذوقية تؤكد نتائجه ونظريته عامة.

إنه فى البداية - كما سبق أن أشرنا - يستبعد العوامل والدوافع الذاتية والعاطفية والعصبية من أهواء ومصالح وأساطير تمهيداً لقراءة الظواهر قراءة موضوعية علمية خاصة، وهو بهذا لا يخلى ذهنه من كل معرفة قبلية أو سابقة، كما يقول استناداً إلى منهج ديكارت الشكى، وانما يسعى فحسب لاستبعاد العوامل والدوافع غير الموضوعية فى منهج قراءته وهو هنا يميز تمييزا واضحا حاسما فى منهج دراسته بين العلم والأيديولوچيا بحسب مصطلحاتنا الفكرية المعاصرة. فإذا كان العلم هو المعرفة الموضوعية الدقيقة المستندة إلى أسباب وعوالم وشروط محددة، فإن الأيديولوچيا هى رؤية يغلب عليها التوجه الذاتى أو الواجدانى أو المصلحى أو التعصب فى تجلياته المختلفة، حتى وإن أستندت هذه الرؤية إلى بعض الأسس والحقائق الموضوعية.

وتأسيسا على هذه التفرقة المنهجية، كان من المنطقى أن يعيد طه حسين بناء العلاقة بين هذا المسمى بالشعر الجاهلى وبين القرآن. فقد كان هذا الشعر الجاهلى يتّخذ معيارا لتفسير القرآن والحديث. فهل هو صالح لهذا؟ وإن القرآن كما يقول طه حسين هو نص لا سبيل إلى الشك فى صحته، وهو مرآة للحياة الجاهلية، والقرآن يصور واقع الحياة الجاهلية وما كان فيها من أوضاع اجتماعية، ويحتدم فيها من مصالح عملية وجدال فكرى، فضلا عن علاقاتها بما حولها من أمم. وهو وحده النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذى تلى فيه» (ص ١٢٦).

وتأسيسا على هذا يقوم طه حسين بما يمكن أن نسميه بالمصطلح الفلسفى بالثورة الكوبرنيكية، فيجعل القرآن مصدراً لالتماس الحياة العربية الجاهلية ومرتكزاً لتقييم هذا الشعر المسمى بالجاهلى، وفرز صحيحه من منتحله، بعد أن كان هذا الشعر هو المصدر وهو المرتكز فى كتابات الأقدمين.

وإذا كان الإسلام قد فرض على العرب ـ كما يقول طه حسين ـ لغة عامة هى لغة قريش (ص٣٥) ، وكان العصر الجاهلى زاخرا بلهجات واختلافات لغوية شتى (ص ٣٣) فيتساءل طه حسين : لماذا لم يكشف هذا الشعر المسمى بالجاهلى عن هذا الاختلاف فى اللهجات، وأين إذن انتسابه إلى المرحلة الجاهلية وتعبيره عنها؟

ما أردت أن أدخل فى تفاصيل هذه الحجة المنهجية التى تذرع بها طه حسين للشك فى جاهلية هذا الشعر. إلا أن هذه الحجة الخاصة باللهجات العربية هى التى فجرت قضية دينية كانت وراء إدانة كتاب «فى الشعر الجاهلى» واتهامه بالكفر، فمدلول هذه الحجة المنطقية أن القراءات القرآنية ليست منقولة كلها عن النبى، وإنما هى نتيجة لاختلاف لهجات القبائل العربية، أى أن طه حسين استند فى هذا إلى حجة علمية مخالفة للرؤية الدينية. على أن الكتاب يفجر قضية دينية أخرى أكثر حدة. وتتعلق هذه القضية بمدى صدق الوجود التاريخى لإبراهيم وإسماعيل، وهنا تبرز التفرقة الحاسمة فى فكر طه حسين بين العلم والأيديولوچيا فى معالجته لهذه القضية.

يقول : «للتوراة أن تحدثنا عنهما أيضا. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى، فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»(ص٢٦).

لست أدخل هنا فى مناقشة الموضوع وإنما أطل فى المنهج الفكرى الذى عالج به طه حسين هذه القضية. إن طه حسين يقف بوضوح وحسم بحسب منهجه العلمى إلى جانب ما يرتئى أنه الحقيقة التاريخية. ولكنه يسعى فى الوقت نفسه إلى تفسير هذا التعارض بين اللاوجود التاريخى لقصة إبراهيم وإسماعيل، وبين وجودها الدينى.

ولهذا ينتقل من التفسير بالعلم المو ضوعى، إلى التفسير بالأيديولوچية أو بالضرورة السياسية. يقول: «الشىء الذى لا شك فيه أن ظهور الإسلام، وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود» (ص٢٧) . أى أن الإسلام رأى ضرورة الاستفادة من هذه القصة دعما لمكانته الجديدة.. وخاصة أن هذه كانت سائدة فى التراث الثقافى الجاهلى قبيل ظهوره، وكانت قريش فى الجاهلية تؤكدها وتستفيد منها وتدعم بها سلطانها على البلاد العربية وتقاوم بها «تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم فى البلاد العربية» (ص٢٨) فلماذا! لا يستفيد منها الدين الجديد كذلك فى دعوته التوحيدية

وخاصة أن النص الدينى لا يقصد المعرفة العلمية أساسا بقدر ما يقصد الهداية والتوجيه الروحى والقيمى؟!.

وأكاد أقول، أن هذه النتيجة التى انتهى إليها طه حسين لا تعبر عن محاولة للتوفيق بين العلمى والأيديولوجى، بين الواقعى والقيمى، وليست كذلك مجرد محاولة لتبرير ما جاء فى القرآن بما يخالف الحقيقة التاريخية لو صحت، بل أكاد أرى فى ذلك تعبيراً عن البنية الثنائية فى فكر طه حسين عامة بين العلم والأيديولوچيا ، وقبوله الدائم لهذه الثنائية التى تتجلى فى منهج دراسته التاريخية والأدبية على السواء. وأكتفى بإشارة مختصرة إلى منهج دراساته الأدبية فقد تضيئ لنا هذه المسألة، فطه حسين فى المجال الأدبى يفرق بشكل واضح بين الدراسة الأدبية التى هى عنده أقرب الى العلم وبين النقد الأدبى الذى هو عنده أقرب إلى التذوق أو التقييم الذاتى، وهو فى دراسته الأدبية يفرق كذلك بين نوعين من الصدق : الصدق الموضوعى والصدق الفنى. والصدق الفنى عنده لا صلة له بالحقائق والوقائع الموضوعية المباشرة. بل قد يكون الخيال المطلق فى نص أدبى هو الصدق بعينه ذو التأثير الفاعل جماليا ودلاليا.

ونستطيع أن نطلق على الصدق الموضوعى صفة العلمية، وأن نطلق على الصدق الفنى صفه الأيديولوچية، وكذلك الأمر فى الدراسات التاريخية، فهناك الحقائق الواقعية التى نتكشفها بالبحث العلمى المدقق القائم على الكشف عن الأسباب الموضوعية، وهناك الأيديولوچيات التى تقوم على التوجهات والتوجيهات والدعوات والرؤى التى تجمع بين ما هو روحى ذاتى وبين ما هو موضوعى، بين ما هو قيمى وبين ما هو واقعى، بين ما هو مصلحى عملى وبين ما هو إبداعى جمالى، وإن غلبت ما هو روحى وذاتى وقيمى على ما هو موضوعى وواقعى، وغلبت ما هو اجتماعى مصلحى على ماهو جمالى إبداعى.

على أن هذه الأيديولوچيات يمكن أن تُدرس دراسة علمية لكشف دلالتها، دون الإقلال من حقيقتها ومن قيمتها ومن فاعليتها الموضوعية. وهذا ما تقوم به اليوم الدراسات الاجتماعية المعاصرة وخاصة فى فرعها الخاص بعلم الأديان. ولعل اجتهاد طه حسين كان مبادرة مبكرة فى هذا المجال العلمى فى ثقافتنا العربية.

على أن رؤية طه حسين المنهجية العلمية تكاد تخلط أحيانا بين طرفى هذه الثنائية أى بين العلم والأيديولوچيا، بنسب مختلفة وملتبسة أحيانا مما يضفى على بعض دراساته طابعاً توفيقيا أو انتقائيا.

ولا نستطيع أن نختتم هذه الكلمات السريعة عن المنهجية العلمية فى كتاب «فى الشعر

الجاهلى» دون الإشارة إلى ما تتسم به هذه المنهجية من استناد إلى الدراسة المقارنة بين الخبرات الإنسانية المختلفة، ففى حديثه عن الانتحال يشير إلى هذه الظاهرة فى لغات أخرى ويقارن بين هومير وامرئ القيس، كما تستند كذلك هذه المنهجية على رؤية تاريخية، تجعل من حركة التاريخ عاملا أساسيا من عوامل تفسير الظواهر، كما تحرص كذلك على الربط بين الظواهر الفكرية والأدبية والفنية وجذورها الاجتماعية، وأحيانا النفسية تفسيراً لها.

ولكن تبقى فى النهاية هذه المنهجية العلمية رغم التباسها الأيديولوجى أحيانا، وتفاوت أسسها الموضوعية أحيانا أخرى، هى جوهر الإضافة الفكرية المتصلة لطه حسين فى ثقافتنا العربية الحديثة.

ولهذا كله فإن كتاب «فى الشعر الجاهلى» - سواء اختلفنا أو اتفقنا مع بعض نتائجه وأحكامه وتقييماته ومناهجه - هو - فى تقديرى - من أنصع كتبه من الناحية المنهجية والعلمية والفكرية وأكثرها اتساقا وجسارة أخلاقية، وهى عندى بعد أساسى من أبعاد المنهجية العلمية نفسها. وأكاد أضم إليه الجزء الأول من كتابه «الفتنة الكبرى».

إن كتاب «فى الشعر الجاهلى» هو كما قلت فى البداية «مقال فى المنهج» ما يزال يحتفظ فى جوهره المنهجى بقيمة علمية وأخلاقية رفيعة، وإن كان منهجه يحتاج بغير شك إلى المزيد من التجدد والتعمق، بالاستفادة من مستجدات العلوم الألسنية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية فى عصرنا الراهن. وهذه هى دعوة طه حسين نفسه فى كتابه هذا بقوله : «وسبيل الباحث المحقق (....) إن انتهى من درسه (....) إلى حق أو شىء يشبه الحق، أثبته محتفظا بكل ماينبغى أن يحتفظ به من الشك الذى يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد» (ص١٢٥ - ١٢٦).

وهكذا يظل طه حسين بيننا دائما، انتصاراً متجددا للعقل، ويقظة مسئولة للضمير، وإضاءة باهرة لمسعى المثقف الملتزم فى طريق الحق والعدل والحرية.

ما أحوجنا إلى الاستئناس بدرسه، وتجاوزه بمزيد من الدرس بروح العقلانية والجسارة الفكرية والعلم والنقد واحترام الاجتهاد والاختلاف وخاصة فى هذه المرحلة المتردية من حياتنا التى تتكاثر وتنتشر فيها طيور الظلام والإظلام والتمزق والضياع...

بعض لحظات مع طه حسين
فى ذكراه العشرين

يقول شاعرنا الكبير أحمد شوقى «قد يهون العمرُ إلا ساعةً». وفى ظنى أن هذه الساعة التى عناها أحمد شوقى، لا يهون فيها العمر فقط.. بل لعله يحتشد فى أروع وأعمق تجلياته ودلالاته!

أذكر فى حياتى ساعاتٍ ولحظاتٍ حية مع طه حسينٍ يكاد يحتشد فيها العمرُ الثقافى كله، وتكاد تتجلى بها الملامح العميقة - فى وجدانى - لهذا المعلّم والنموذج طه حسين.

ما أكثر هذه اللحظات الحية. أكتفى منها ببعضها :

فى الأربعينيات كانت اللحظة الحية الأولى. كُنا ثلاثة فى مقتبل العمر. نلتقى مع طه حسين [الأديب] فى بيته. مصطفى سويف، يحمل وعداً برؤية فنية جمالية فىِ ضوء علم النفس، ويوسف الشارونى يطرق باب رؤية جديدة للقصة القصيرة، وأنا... مستغْرقًا آنذاك فى جنون الشعر. ويستمع إلينا طه حسين [الأديب] ، ويحاورنا فيما نحمل من جماليات وقصص وشعر ثم لا يلبث بلطف شديد، أن يزيح هذه كلُه جانباً... ليسألنا عن همٍّ كان يرين على بلادنا آنذاك : موجة سوداء من التعصب الدينى الضيق ، كانت تتصاعد وتكاد تعصف بكل ما كنا نتطلع إليه ونناضل من أجله، من استناره فكرية، وديمقراطية سياسية، وحريات عامة. ويأنس طه حسين فى ثلاثتنا مشاركة له فى هذا الهم، فلا يلبث بعد حواره المضىء معنا، أن يقول لنا فى النهاية معاتبا .. ما معناه : حسن أن يكون لكم هذا القول وهذا الموقف ولكنكم لا تتملكون أساليب التغيير العملى الذى تتطلعون إليه؟ تعلموا أصول التكتيك، وأصول الاستراتيچية!

ذهبنا إلى المعلم الأديب نتحدث عن ملكوت الأدب والفن والجمال ، فإذا به يأخذنا إلى ملكوت الفعل العقلانى الذى يغير ويجدد!

وأدركت آنذاك ، وتعمق إدراكى بعد ذلك، أن طه حسين ليس بالمفكر المحلق فى آفاق النظريات، وإنما هو المفكر العملىّ - على عمق فكره النظرى - المفكر العملى المشغول بهموم الواقع الحىّ لأمته. الحقيقة عنده إبنة سياق صراعى وواقع تاريخى اجتماعى، ولكنها لا تستبين إلا بالإدراك العقلانى، وبالفعل الإرادى المنظم المستند إلى هذا الإدراك. حتى موسيقى لغته الجميلة العذبة، رحت أقرأ فيها موسيقى العقل، وإرادة التصميم والفعل والتغيير. وفى ضوء هذا قرأنا وما نزال نقرأ رؤيته التاريخية الموضوعية العميقة للفتنة الكبرى - فى عهد عثمان وعلى وبنيه - وأدركنا وما نزال ندرك المعنى الحقيقى للشك فى انتحال الشعر الجاهلى، وأهمية المنهج العلمى فى الدراسة الأدبية، وقيمة الذوق الذاتى، والصدق الفنى فى النقد الأدبى، وضرورة الحق والحرية والعدل فى المجتمع. ولهذا أدركنا أنه لم يكن غريبا أن يسارع طه حسين بوضع برنامج تعليمى تثقيفى جديد فى «مستقبل الثقافة فى مصر» ليؤسس الاستقلال السياسى عام ١٩٣٦ على استقلال ثقافى يعمق ويطور هذا الاستقلال السياسى الهشّ. وأنه كان من الطبيعىّ أن يصبح رجلاً تنفيذياً بامتياز، ووزيراً للمعارف العمومية آنذاك، وأن يكون همه أن يجعل العلم والتعليم ضرورة حياتية كالماء والهواء. وأنه عندما أخذ يعيد لنا قراءة الإسلام، لم يكن يفعل ذلك - كما يزعم البعض - ليمالئ الحركة التى كانت تخنق بتعصبها روح الإسلام الحق، - وما تزال تفعل ذلك حتى اليوم - وإنما كان يتصدّى لها برؤية عقلانية جمالية إنسانية متحضرة لحقيقة الإسلام. وأدركنا فيه منذ هذه اللحظة الحية الأولى، وفى كل ما تابعناه بعد ذلك فى كتاباته ومواقفه، أنه خلاصة الخلاصة لرواد النهضة المجهضة، والامتداد الخلاق لما كانوا يؤلفون ويترجمون ويفعلون، فما كانوا يحققون هذا كله لوجاهة التنوير الثقافى، والاستعلاء النخبوى، وإنما للتعمير والتغيير والتجديد والهدم والبناء والتحديث الحقيقى فى الفكر والمجتمع على السواء.

هكذا كانت اللحظة الحية فى لقائنا الأول والمستمر بطه حسين.

ثم كانت اللحظة الثانية بعد ذلك بسنوات. كنا قد كبرنا، ورحنا نحاول أن نقيس قامتنا المتواضعة بقامة طه حسين العملاقة. فى مطلع الخمسينيات كتب طه حسين مقالا عن الأدب بين صورته ومادته. وعارضناه .. عبدالعظيم أنيس وأنا، بمقال فيه استعلاء كبير، نقول فيه بل الأدب صياغة ومضمون. ويرد علينا : هذا يونانى فلا يُقرأ. يكتب ونكتب فى جرائد الصباح، وفى المساء كنا نسعى إليه على استحياء فى نادى القصة. ويستقبلنا الرجل كأكرم مايكون الاستقبال وما يكون اللقاء . وبدلا من أن يحاورنا فيما نكتب، يحاول أن يصوب ما نكتب ليكون أكثر سلامة وصحة فى نقدنا له ! أذكر أنه قال لنا : لماذا تستخدمون كلمة صياغة لماذا لا تستخدمون كلمة صيغة فهى أوقع. أدركنا أنه لم يكن يريد أن يعلمنا

كلمة، أدركنا أنه ليس ثمه اختلاف كبير بين صيغة وصياغة، وإنما الأمر أنه كان يريد أن يؤكد معنى ودرسا. كان يريد أن يقول : لابد من الاختلاف الفكرى، فهو شرف الأدب وشرف العقل، وشرف الحياة، على أن يكون الاختلاف كاشفا عن خطأ، أو مضيفا لجديد، وقائما على التقبل وحسن الإنصات والاحترام المتبادل، وليس مضغاً لأحقاد ذاتية، أو تطلعا لغلبة باطلة. وكأنما كان يرد على ما عاناه وما كان يعانيه من اضطهاد وسوء فهم أو سوء تقدير، ومحاكمات فكرية مجحفة ظالمة ماتزال قائمة حتى اليوم. كان يفتح للحوار آفاقا واسعة من العقلانية والديمقراطية هما - فى الحقيقة - جوهر مشروعه الثقافى.

ثم كان اللقاء الثالث معه فى بلودان بسوريا عام ١٩٥٦. كانت نُذر العدوان الثلاثى تلوح فى الأفق القريب. ويبادر الأدباء العرب - على اختلاف توجهاتهم ومدارسهم - إلى اللقاء لتشكيل أول اتحاد لهم يوحدون به صفوفهم فى مواجهة هذا العدوان المتوقع على مصر. ويأتى طه حسين إلينا فى بلودان ليقف على رأس جمهرة الأدباء العرب مشاركا فى تأسيس اتحادهم، وليكون بحديثه وموقفه وشخصه المهيب، العميد بحق للأدب العربى، بل العميد الثقافى بِحق للأمة العربية كلها، وليس المعادى لهذه الأمة العربية ولوحدتها كما كان وما يزال يزعم الزاعمون ! ويشارك بهذا مع بقية الأدباء العرب فى بناء جسر من الجسور الوجدانية والعقلانية والثقافية الصلبة، التى وحدت أمتنا العربية عندما وقع العدوان بعد ذلك ببضعة شهور.

وأطوى السنوات والسنوات والعديد من اللحظات الحية الخصبة معه، لأستعيد لحظة أخرى، كانت تقترب بنا من النهاية. كنت أجلس إليه فى بيته، لا أكاد أرى له جسداً، اللهم إلا بقية شيء لم يعد يملكه وإنما يحمله له غيره. ولكنه كان مايزال على شموخ حضوره الذاتى وصفائه الروحى ولمعانه الفكرى.

كدت لا أرى أمامى غير رأس كبير وعقل متوهج بالحكمة. أذكر أن أحد الإعلاميين سألنى مؤخراً : ما سر علاقة طه حسين بأبى العلاء المعرى؟ ألست ترى أن السبب هو فقدان كليهما للبصر ؟ قلت للرجل : هذا تماثل ظاهرى سطحى، قد يكون له أثره ودلالته بغير شك. على أن الحقيقة الأعمق التى تجمع بينهما، لعلها تتمثل فى قول أبى العلاء المعرى :«لا إمام سوى العقل» وإن كان العقل عند طه حسين لا يكتفى بالتحليل والنقد وإنما يسعى كذلك لاكتشاف أسرار الجمال والبهجة، وللدفاع عن الحياة وإنسانية الإنسان. أذكر فى هذه الجلسة أنه كان يتحدث عن قضية الشرق والغرب، وقضية التراث والعصر الحديث. لم يكن هناك التباس فى فكره. كان يرى بوضوح غامر شفاف، أننا نعيش حضارة واحدة، نعم وإن اختلفت

فى داخلها وتنوعت الخصوصيات القومية والثقافية ، وكان يرى كذلك أن لنا تراثا عظيما فى الماضى وأننا نعيش حاضراً جديداً متقدما. على أنه لا حاضر لنا بدون أن نُحسن إدراك ماضينا دون أن نكون مقلدين له، وأنه لا حاضر لنا بدون أن نحسن إدراك عصرنا ولكن دون أن نكون مقلدين له كذلك. وإنما علينا بعلمنا وإنتاجنا وإبداعنا أن نكون أفضل امتداد لماضينا، وأفضل شركاءٍ فاعلين مسهمين إسهاما إيجابيا فى عصرنا.

كان يتحدث والجسد لا يكاد يتحرك. ولكن العقل الكبير كان يواصل إشعاع ضوئه الملهم.

ثم ينطفئ الضوء. وتأتى اللحظة الأخيرة. لم تكن أقل عمقا ودلالة من كل اللحظات السابقة، خرج جثمانه المهيب من الجامعة التى طوّر علومها، ورعى استنارتها العقلانية، وحمى ديمقراطيتها وتقاليدها بقدر المستطاع. جثمانه لم يكن يتحرك وسط أصحاب الأرواب السوداء الجامعية، ولا بين أصحاب الياقات البيضاء العالية من كبار رجال الدولة، ولا بين أصحاب الحلل من المثقفين، بل كان يتحرك إلى جانب هؤلاء، بين جلابيب البسطاء من أبناء شعب مصر. لعل أغلبهم لم يكن يقرأ أو يكتب. ولكنهم كانوا يعرفونه جيداً، ويقدرون ما يمثله طه حسين فى حياتهم: الرجل الذى قهر الظلام والعجز فى حياته، وجاهد أن يقهرهما فى حياتهم. رواياته وقصصه تحكى حكاياتهم وتصور معاناتهم. حياته بينهم كانت نموذجًا للمثقف غير المنعزل عنهم أو عن تراثه أو مجتمعه أو عصره.

□ □ □

هذه بعض لحظات مع طه حسين، بعض لحظات فى «أيام» طه حسين الذى نستعيد ذكراه الباقية بعد مايقرب من ربع قرنٍ على وفاته. ولكنى أسأل نفسى فى الحقيقة بعد كل ما قلته وتحدثت عنه : عمن كنت أتحدث؟ هل كنت أتحدث عن طه حسين الذى كان؟ الحق ..لا. وإنما أتحدث عن طه حسين الذى مايزال بيننا، يعانى كما كان يعانى، ويحارِب ويحارب كما كان يحارب ويحارب. أتحدث عن طه حسين المعنى، الذى ما يزال يحاصر فكره، وتحاصر عقلانيته وتحاصر ديمقراطيته ودعوته للعدل، ومايزال يفصل من عمله وتصادر كتبه ورواياته ودواوين شعره، ويحاكم ويسجن أحيانا، وما يزال يتصاعد من حوله دخان التعصب الدينى وأسلحة التكفير والإقصاء، بل يغتال جسديا كذلك فى أكثر من بلد عربى..

لست أتحدث عن طه حسين الماضى، بل أتحدث عن طه حسين فى كينونته الحاضرة

المحاصرة المهدده فينا وحولنا. ذلك لأننا ما نزال نتطلع إلى طه حسين الحاضر والمستقبل.
طه حسين الذى ينبغى أن نعمل جميعا من أجل أن يولد من جديد، وأن يكون له حق الحياة
والمواطنة فينا وبيننا، وأن يتحرر وأن يسود فى ثقافتنا وتعليمنا وإعلامنا وفكرنا ومجتمعنا،
وأن ننجح جميعا فى تجديده وتجاوزه فينا وفى الأجيال الصاعدة والقادمة، بروح العقلانية
والديمقراطية والعدل والنقد والحرية والإبداع. فهذا هو المعنى الحقيقى لطه حسين فى حياتنا،
وهذا فيما أرجو ما ينبغى أن يكون معنى استعادتنا واحتفالنا بذكراه الملهمة المتجددة..

محتويات الكتاب



كتب أخرى للمؤلف

١ ـ ألوان من القصة المصرية، دار النديم ١٩٥٥ ، تقديم د. طه حسين، اختيار وتعليق نقدى: محمود أمين العالم.

٢ ـ قصص واقعية من العالم العربى، دار النديم ١٩٥٦ ، اختيار وتقديم غائب طعمة فرمان، ومحمود أمين العالم.

٣ ـ فى الثقافة المصرية، بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس، طبعة أولى ـ ١٩٥٥م دار الفكر الجديد، بيروت، طبعة ثانية دار الأمان ـ ١٩٨٨م الرباط، طبعة ثالثة ١٩٨٩م دار الثقافة الجديدة.

٤ ـ معارك فكرية: طبعة أولى ١٩٦٥ م دار الهلال ـ طبعة ثانية ١٩٧٠ م دار الهلال: ترجمة روسية ١٩٧٤ م ـ دار التقدم ـ موسكو

٥ ـ الثقافة والثورة : دار الأداب ١٩٧٠ م ـ بيروت.

٦ ـ تأملات فى عالم نجيب محفوظ : ١٩٧٠ ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة

٧ ـ فلسفة المصادفة: ١٩٧١ ـ دار المعارف ـ القاهرة.

٨ ـ هربرت ماركيوز ـ أو فلسفة الطريق المسدود ـ ١٩٧٢م ـ دار الآداب ـ بيروت.

٩ ـ الإنسان موقف ١٩٧٢م المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، وطبعة ثانية مزيدة ١٩٩٤ دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع ـ القاهرة.

١٠ ـ الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر ١٩٧٣م ـ دار الآداب ـ بيروت.

١١ ـ الرحلة إلى الآخرين: ١٩٧٤م ـ دار روز اليوسف ـ القاهرة

١٢ ـ البحث عن أوروبا ١٩٧٥ م ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

١٣ - توفيق الحكيم مفكرا فنانا : طبعة أولى دار القدس بلا تاريخ، طبعة ثانية - دار شهدى ١٩٨٤ - القاهرة، طبعة ثالثة: دار قضايا فكرية للنشرو التوزيع، القاهرة ١٩٩٤

١٤ - ثلاثية الرفض والهزيمة : دراسة نقدية لثلاث روايات لصنع الله إبراهيم ١٩٨٥ م - دار المستقبل العربى - القاهرة.

١٥ - الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر - طبعة أولى ١٩٨٦ م - دار الثقافة الجديدة. طبعة ثانية ١٩٨٨ م - دار الثقافة الجديدة. طبعة ثالثة ١٩٨٨. الدار البيضاء - المغرب.

١٦ - الماركسيون المصريون والوحدة العربية: المكتبة الشعبية : دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨م.

١٧ - مفاهيم وقضايا إشكالية: دار الثقافة الجديد ١٩٨٩م.

١٨ - أربعون عامًا من النقد التطبيقى: البنْية والدلالة فى القصة والرواية العربية المعاصرة - دار المستقبل العربى ١٩٩٤.

١٩ - الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى ١٩٩٦.

٢٠ - أغنية إنسان (ديوان شعر) دار التحرير ١٩٧٠م

٢١ - قراءة لجدران زنزانة : (ديوان شعر) وزارة الأعلام العراقية ١٩٧٢م.

تحت الطبع

- الإبداع والدلالة كتابات فى الأدب والفن

- تنويعات على لحن الوطن - كتابات فى الثقافة والسياسة.

دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع.